67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 12 21 MARS 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

Deuxième partie : DOCTRINES

SOMMAIRE

I. Eglise : A. Rétif ; — Blanc de Saint-Bonnet ; — A. Michel.
II. Foi : Eugène Joly ; — C. de Vogel.
III. Grace et Péché : Z. Alszeghy ; — A.-M. Dubarle.
IV. Sacrements : Antoine Piolanti ; — L. Renwart; — *Lumière et Vie.*
V. In Memoriam : *Mémorial G. Bardy* ; Le Père Jules Lebreton.

I. — EGLISE

1. — **Le R. P. André Rétif, dans *Catholicité*[1] (collection : « Je sais ; je crois »), a présenté cette propriété de l'Eglise catholique d'une façon suggestive et vivante. Et cette présentation recouvre une doctrine théologique très sûre. Réussite parfaite, correspondant bien au programme de la nouvelle collection.**

Dès le début, on est heureux d'y retrouver l'orientation donnée jadis à la notion de catholicité par un ami très regretté, le P. de Poulpiquet : catholicité qualitative et non quantitative. La notion a conquis, depuis 1910, la théologie catholique :

Désormais la catholicité de l'Eglise nous apparaît avant tout comme une catholicité de droit et de devoir, d'aptitude et de mission. Son aspect de propriété l'emporte sur son aspect de note. Elle atteint l'homme dans toutes ses virtualités, ses richesses et sa complexité ; elle est la rencontre de l'universel amour de Dieu manifesté dans le Christ et de l'universelle nature humaine, de la totale humanité.

C'est là le leit-motiv qu'on retrouve, sous les différents aspects du développement de la pensée, à toutes les pages de l'excellent petit volume. Après avoir dégagé sommairement les grandes lignes d'une histoire tourmentée et confuse, l'A. a su évoquer la valeur de l'Ecriture et de la première tradition, et montrer successivement ce qu'est la catholicité de l'Eglise : à la fois essentielle et progressive, donnée et se faisant, historique et révélée par l'histoire, assumant de nos jours la totalité humaine et toutes ses dimensions.

L'A. rappelant une belle page du P. de Montcheuil, nous apprend en conclusion ce que doit être l'esprit catholique :

La catholicité doit vivre en chaque chrétien. Un vrai catholique n'est pas seulement quelqu'un qui appartient à l'Eglise catholique. Etre digne du nom de catholique, c'est d'abord accepter les différences des autres, les comprendre, les aimer comme telles. C'est répudier l'esprit de secte qui donne valeur absolue et universelle à des particularités. Pour apprécier ce qui peut être en autrui insignifiance ou déviation, le vrai catholique consulte l'Eglise, non ses préférences personnelles. Il ne redoute rien tant que de fermer ou de rendre plus difficile à quelqu'un, l'accès de l'Eglise pour lui avoir fait croire, par sa manière de parler et d'agir, qu'il devait renoncer à des choses auxquelles il est légitiment attaché. Bien plus, le vrai catholique cherche, à l'occasion, à s'enrichir des différences des autres ; il ne croit pas déjà tout posséder par lui-même, il ne se ferme pas sur lui-même ; il ne se soucie pas de copier tout ce qui se fait et se pense de bien ailleurs, mais il voit tout ce qu'il peut en assimiler... (L'Eglise) veut tout pénétrer pour tout unir et tout vivifier dans des échanges fécondants...

La citation est trop belle pour que nous n'en fassions pas profiter nos lecteurs. Ainsi, ce petit livre du P. Rétif, clair, vivant et chaleureux, nous présente une notion de catholicité revivifiée, pleine de force et d'espérance.

* *

2. — **Etait-il opportun de rééditer, après un siècle, *L'Infaillibilité* de Blanc de Saint-Bonnet ?[2] Dans la longue préface, écrite pour cette réédition par dom Georges Frénaud, on trouve, à côté des raisons qui pouvent motiver certaines hésitations, l'affirmation de l'opportunité et de la bienfaisance des pages du philosophe lyonnais à l'heure présente.**

« Elles montrent, avec une clarté que corroborent les expériences sociales les plus récentes, comment la véritable liberté de l'homme n'est sauvegardée et affranchie de tout esclavage que par sa soumission entière à la seule autorité devant laquelle elle a le pouvoir et le devoir de s'incliner sans rien perdre de sa dignité : l'autorité divine, exercée sans doute par des hommes, mais uniquement en vertu d'un droit divin. Aussi longtemps qu'ils continueront de méconnaître cette vérité fondamentale, les sociologues feront fausse route et creuseront fatalement le lit de la plus dure des oppressions, celle de l'anarchie. »

Le point de départ de Blanc de Saint-Bonnet n'est pas indiscutable. On y affirme, d'une part,

[1] André Rétif, S. J. — **Catholicité.** 122 p. 300 fr. Paris, Fayard, 1956.

[2] Blanc de Saint Bonnet. — **L'Infaillibilité.** Préface de dom Georges Frénaud. — In-8 de 318 p. Nouvelles éditions latines. — Paris 1956.

l'infaillibilité de la raison, entendons de l'intelligence, quant à la connaissance des idées fondamentales, principes premiers de toute certitude ; mais, d'autre part, on tente de justifier l'infaillibilité fondamentale de la raison par une doctrine sur l'origine des idées qui implique un certain ontologisme, vision directe en Dieu des vérités éternelles. Au moment où Blanc de Saint-Bonnet écrivait, l'ontologisme était fort à la mode. Erreur : en oubliant que c'est par un long cheminement que la raison part des créatures pour s'élever jusqu'à Dieu, on risque de confondre le savoir naturel, portant sur un objet proportionné à notre intelligence, avec le savoir surnaturel, portant sur un objet sans proportion avec elle. Blanc de Saint-Bonnet n'a pas complètement évité cette erreur. Dom Frénaud en cite un exemple significatif, dans le chapitre sur « l'Eglise, concordance et complément de la raison ».

Un être, écrit B. de St-B., dont l'esprit est doué de liberté, de responsabilité, un être rationnel, *doit avoir une fin surnaturelle*... Il est clair que la vie de l'homme ne peut être ni une vie matérielle, comme celle des animaux, ni une vie purement rationnelle, comme si le terme était ici-bas, mais une vie de Foi, puisqu'il ne saurait atteindre autrement l'ordre des réalités éternelles (p. 58).

Sans doute, quelques lignes plus loin, l'A. semble corriger ce qu'il y a d'absolu et de faux dans l'affirmation d'une sorte d'exigence de la fin surnaturelle : « Conclure par nécessité de la vie naturelle à la vie surnaturelle, il y aurait une erreur », celle « si admirablement saisie et condamnée par l'Eglise dans Baïus ». Ce qui n'empêche pas tout le reste du chapitre de montrer que, sans l'ordre surnaturel, c'est l'évanouissement des grandes données de la raison, « la bonté infinie et la miséricorde en Dieu, les mérites et la récompense, la perfection dans ses œuvres, leur éclat dans l'être qui les couronne, enfin un but proportionné au miracle de l'existence ! » (p. 59).

Mais, ces réserves faites, — et elles étaient nécessaires, — il faut dire, avec le distingué préfacier que « le livre de *l'Infaillibilité* demeure dans son ensemble un monument solidement étayé sur les vérités qu'une philosophie plus réaliste ne fait que confirmer et enrichir. » Empruntons à Dom Frénaud l'indication générale de la marche des idées de B. de St-B. :

Partant de l'infaillibilité naturelle d'une raison droite et constatant d'autre part l'état de déchéance dans laquelle se trouve sous nos yeux la société humaine (B. de St-B.) y voit, non sans raison, un mystère absolument inintelligible, absurde et contraire aux exigences les plus manifestes de la raison elle-même, si l'on n'accepte pas, de la Révélation, la seule explication possible. Seule, la raison n'eût jamais trouvé cette explication. Mais la Foi la lui fournit, et elle peut alors constater qu'il n'y en a pas d'autre. Ce mal universel n'a pu être que la conséquence de la chute originelle dont l'Ecriture a transmis la révélation.

Mais, s'il y a eu chute originelle, et par là-même impuissance complète de l'homme à retrouver Dieu par ses propres forces, Dieu n'a pu maintenir dans l'existence une nature humaine qui serait demeurée perpétuellement et universellement incapable d'atteindre la fin pour laquelle elle avait été créée, d'autant plus incapable que cette fin était en fait surnaturelle. Si Dieu a gardé l'humanité déchue, ce ne peut être que parce qu'il voulait la relever de sa misère en lui donnant une grâce surnaturelle de miséricorde.

Tout le reste suit : le salut du genre humain par une grâce surnaturelle appelait une révélation, non seulement de l'ordre surnaturel et des mystères qui l'intègrent, mais aussi des vérités fondamentales de la raison et de la morale. Car une nature déchue ne pouvait plus trouver en elle-même, du moins d'une manière permanente et chez tous, les conditions normales d'exercice de la raison qui en aurait assuré l'infaillibilité. A la suite du péché, les vérités naturelles d'ordre métaphysique et moral ne pouvaient plus être tenues par tous, facilement et avec pleine sécurité, si Dieu lui-même ne les avait révélées.

Et nous savons que Dieu a parlé, révélant aux hommes, non seulement les mystères secrets de sa vie intime, inaccessibles à la seule raison, mais aussi toutes les grandes vérités naturelles qui sont à la base d'une vie humaine vertueuse. Toutefois si Dieu n'avait parlé qu'à un moment de l'histoire ou si, ayant parlé pendant un certain temps, la révélation publique était devenue achevée, tout le problème de la sécurité se reposait pour la conservation de ces vérités que les passions et les faiblesses de l'homme ne pouvaient permettre de garder intactes. La même nécessité morale qui avait appelé la révélation appelait aussi le maintien permanent d'un organe infaillible, tenant de Dieu lui-même le pouvoir et la mission de conserver intact et toujours vivant le dépôt révélé.

C'est ainsi que le fait de la chute originelle, connu il est vrai lui-même par la foi, mais, même aux yeux de la raison, seule explication possible de la misère actuelle du monde, rendait nécessaire, si Dieu par miséricorde voulait conserver la race humaine, un organisme spirituel doté par lui de la prérogative d'infaillibilité.

Cet organisme, c'est l'Eglise ou mieux l'autorité suprême de l'Eglise, le Souverain Pontife. Arrivé à ce point de son raisonnement, B. de St-B. développe longuement, avec une maîtrise incomparable, toute une théologie profonde et lumineuse de l'Eglise, et montre les caractères propres de son autorité (p. 24-25).

On peut recommander la lecture d'un ouvrage aussi substantiel, à condition toutefois de prendre contact avec la préface, dont les mises au point nuancées sont indispensables.

* *

3. — Très récemment, « *Doctor communis* », organe de l'Académie pontificale de S. Thomas d'Aquin, a bien voulu publier notre livre *La Communion des Saints* [3]. C'est l'exposé du développement historique et dogmatique du dogme de la communion des saints, suivi de conclusions pratiques concernant la vie spirituelle. *Première partie :* I. La communion des saints et l'Ecriture. — II. La communion des saints et les Pères. — III. La communion des saints dans les monuments de l'antiquité. — IV. La communion des saints et les théologiens. — S. Thomas d'Aquin. — VI. Réforme protestante et Contre-Réforme catholique. — VII. Communion des saints et Mystère de l'Eglise. — *Seconde partie :* I. La communion des saints sur la terre. — II. Relations des saints et des fidèles vivants sur la terre. — III. Les âmes du purgatoire, les saints du ciel et les fidèles de la terre. — Nous avons voulu faire un exposé simple, utile aux prêtres.

[3] A. Michel, de l'Académie romaine S. Thomas d'Aquin. — **La Communion des Saints.** — 130 p. Officium libri catholici, via del Vaccaro. — Rome, 1956.

II. — FOI

4. — M. l'abbé Eugène JOLY, qui a écrit *Le beau risque de la foi* (*Ami*, 1938, p. 355 ; dernière édition, Paris, 1954), était bien désigné pour écrire : *Qu'est-ce que croire ?* [4]

Ce petit livre est dédié à ceux qui remettent en question la foi religieuse qu'ils ont héritée de leur éducation et de leur milieu. Mais il y a bien des manières de remettre en question la foi : des âmes croyantes, âmes d'élite que Dieu a d'une façon constante favorisées de grâces de prédilection, n'ont jamais douté de leur foi ; par une expérience religieuse quotidienne, elles l'approfondissent, la vivent avec plus d'intensité, et y puisent une vie d'union à Dieu plus intime. Ce n'est pas à ces âmes que s'adresse l'A. : son but est de répondre aux angoissés qui cherchent encore Dieu, qui remettent en question l'athéisme où ils baignent peut-être depuis leur naissance, ou qui doutent d'une foi acceptée dans l'enfance, mais que leur vie adulte n'a pas su intégrer.

C'est donc à la recherche du Dieu vivant que l'A. incite ses lecteurs : recherche qui s'appuie sur des expériences personnelles. Tout d'abord, le problème de la foi est posé :

La foi n'est *pas un « sentiment »*, qu'instinctivement on aurait ou qu'on n'aurait pas. C'est un *acte d'intelligence* qui exigera pour faire confiance à Jésus-Christ d'avoir des garanties que cette confiance est méritée. C'est aussi un acte de l'intelligence qui s'efforcera de comprendre le message de Jésus et d'en saisir la cohérence et la valeur.

Ce sera aussi et nécessairement *un acte de la volonté*, car cette volonté sera nécessaire pour conduire notre recherche. Elle sera, tout autant, indispensable pour engager notre vie dans la voie où le Christ nous entraîne ; car la vie n'est connue qu'en la vivant, et l'amour en aimant. Ce rôle de la volonté ne retire d'ailleurs rien à la lucidité de l'intelligence ; au contraire, il la permet... (p. 18).

Car, on le verra dans la suite, la foi dont parle ici l'A., est une foi qu'anime, que doit animer la charité ; — encore qu'il aurait peut-être fallu rappeler, tout au moins incidemment, que la foi privée de la charité, est une vertu véritable et ordonnée au salut.

Sans révélation divine, il ne saurait y avoir de foi : Dieu s'est peu à peu révélé aux consciences humaines dans l'Ancien Testament. Mais finalement, c'est en Jésus-Christ que nous avons vraiment connu Dieu. Et c'est dans la personne historique de Jésus que le problème de la foi reçoit une réponse lumineuse : Jésus s'affirmant comme Dieu et homme, était vraiment ce qu'il prétendait être.

Toutefois, ce n'est pas assez de savoir : la foi qu'il s'agit d'acquérir doit être un engagement de toute notre vie. « Non seulement le développement, mais déjà le commencement de la foi ou encore l'inclination à croire... sont en nous par le don de la grâce ». Telle est la doctrine promulguée à Orange. Et Jésus n'a-t-il pas dit : « Nul ne peut venir à moi, si le Père ne l'attire » (Jo., VI, 44).

Le premier germe de la foi est cette conscience que nous prenons de l'appel de Dieu au plus intime de nous, et nous sommes sûrs qu'en instituant cette expérience vécue qui nous fera « faire la vérité », nous viendrons peu à peu à la lumière, comme le dit S. Jean.

Avoir une âme ouverte, ce n'est donc pas se contenter d'une vague aspiration, ou cultiver de purs désirs. C'est *instituer* une expérience vécue, *une expérience de dépassement et d'amour*. C'est conformer sa vie à la lumière déjà reçue et, dans cette action, découvrir un surcroît de lumière qui permettra le progrès de demain... Utiliser la lumière que Dieu nous donne pour aimer ; aimer pour avoir plus de lumière. La lumière est fonction de l'amour... (p. 47).

Réflexions justes et riches de conséquences spirituelles. Toutefois, pour en écarter tout danger d'interprétation subjective, il est nécessaire de montrer que la foi doit trouver *dans l'Eglise* le moyen d'aller au Christ : « Notre foi en l'Eglise est inséparable de notre foi au Christ ». — « C'est par l'Eglise que nous allons au Christ »...

Nos frères protestants sont scandalisés à la pensée que nous puissions croire à l'infaillibilité du magistère romain ou des conciles... Ce serait, en effet, monstrueux si l'Eglise n'était qu'une société humaine. Mais il en va tout autrement si Dieu lui-même ne cesse de nous parler dans l'Eglise, un peu comme Jésus ne cesse d'être présent dans l'Eucharistie. Or il y a dans l'Eglise une double action de l'Esprit-Saint. D'une part, les Apôtres et leurs successeurs ont reçu du Christ l'assurance que l'Esprit-Saint serait en eux pour leur permettre d'enseigner sans erreur. D'autre part, l'Esprit-Saint assiste le peuple fidèle pour lui permettre d'adhérer à Dieu d'une foi vraiment vivante, dont la formulation lui est fournie par la hiérarchie de l'Eglise. Le collège apostolique (et, au milieu de lui, l'évêque de Rome jouant le rôle final d'unité et d'orthodoxie) est assisté par l'Esprit-Saint pour *enseigner infailliblement*. Le peuple fidèle est assisté par l'Esprit - Saint pour *croire infailliblement* (p. 93).

Cette page est peut-être la meilleure de tout le livre, encore que l'on pourrait désirer pour l'évêque de Rome une place *supérieure* et même indépendante du collège apostolique, lorsqu'il parle *ex cathedra*.

Au point de vue apologétique, l'A. ne manque pas de signaler les difficultés ; l'expérience de tant d'hommes qui affirment se passer de Dieu et même ne trouver que dans l'élimination de toute religion la possibilité d'un véritable humanisme ; — la multiplicité des religions ; — le problème du mal ; — l'appartenance à l'Eglise comme condition nécessaire du salut... Mais, toutes ces difficultés sont utilisées pour approfondir le mystère et le contenu de la foi chrétienne. Nous sommes convaincu que ce volume qui « ne se présente pas comme un traité dogmatique », fera un bien considérable aux lecteurs auxquels il s'adresse.

* *

5. — Les *Lectures on the Doctrine of Justification* de Newman sont à l'origine du processus intellectuel qui a conduit M^me^ C. de VOGEL, professeur de philosophie à l'Université d'Utrecht, « *du Protestantisme orthodoxe à l'Eglise catholique* » [5].

Ebranlée dans sa foi calviniste par les réflexions de Newman, C. de Vogel a voulu contrôler la valeur des affirmations dont elle avait vécu en les

[4] Eugène JOLY. — **Qu'est-ce que croire ?** 144 p., 300 fr. — Paris, Fayard, 1956.

[5] C. DE VOGEL. — **Du protestantisme orthodoxe à l'Eglise catholique.** 320 p. — Paris, Aubier, 1956.

comparant aux doctrines catholiques qui la sollicitaient vers une vie nouvelle. Ce sont donc des raisons dogmatiques qui ont décidé de sa nouvelle orientation religieuse et ces raisons sont présentées, discutées et finalement retenues dans un livre, dont l'austérité doctrinale, loin de décourager les lecteurs, retient vivement leur attention. Les catholiques y puiseront une meilleure compréhension de la foi protestante; les protestants convaincus y trouveront l'occasion d'une réflexion intérieure mieux analysée.

Le principe fondamental du protestantisme orthodoxe, la justification par la foi, *sola fide*, est au point de départ des affirmations de notre auteur. A ce principe, la théologie de Barth a donné, semble-t-il, son expression la plus nette, dans le refus que Barth oppose

à la doctrine romaine, aux œuvres humaines reconnues et mises sur le même plan que l'œuvre divine de la Rédemption, à la vénération de Marie et des saints, qui deviennent autant de médiateurs à côté du seul véritable Médiateur, celui que Dieu nous a donné ; à cette façon de fixer en quelque sorte la grâce divine, dont nous nous sentons à chaque instant dépendants, de la transférer à des signes visibles, à des institutions extérieures, et de la priver ainsi de son caractère spirituel et personnel... (p. 29-30).

Une telle théologie, de l'aveu même de certains théologiens calvinistes, semble ne laisser guère de place pour une vie profondément chrétienne, pour une véritable insertion de l'Esprit dans la vie concrète de l'homme. Ce fut, pour l'A., l'occasion de se poser un certain nombre de questions relatives au mérite des bonnes œuvres, à la participation de l'homme à son salut, à notre responsabilité personnelle devant le jugement divin, à notre part dans le maintien du pardon accordé. Et sa réponse a été dans le sens du dogme catholique. Et, quant au sens des sacrements, en particulier de la Cène, « il ne s'agit pas là d'une affaire d'expérience intime qui, traduite en concepts, peut aussi bien conduire à telle formule dogmatique qu'à telle autre... *il s'agit d'une question de vérité...* »

Les textes suffisent-ils à nous donner une certitude ?... Il ne reste qu'une voie sûre :

c'est de nous demander comment l'Eglise, depuis le début, a entendu ces textes ou peut-être mieux encore, les signes eux-mêmes. Nous n'avons pas d'autre source de connaissance, pas d'autre moyen de contrôler notre propre interprétation de l'Ecriture : là où l'Ecriture ne permet pas de voir avec certitude, c'est à l'histoire qu'il faut demander son verdict. Non pas, bien entendu, l'histoire de ceux qui vivent en dehors de Dieu, mais l'histoire de l'Eglise, qui a reçu la promesse de l'Esprit. Et non pas, répétons-le, un verdict qui entraîne la conviction de tout chacun, mais un verdict susceptible d'astreindre le croyant à une décision personnelle : la décision de la foi (p. 41).

C'est, si l'on peut dire, la réhabilitation de la tradition. Avant d'aborder « l'histoire de l'Eglise », un arrière-plan philosophique arrêtait encore notre auteur. Il s'agit tout d'abord de l'*analogia entis*, doctrine philosophique qui permet à l'intelligence humaine de s'élever, en partant des créatures, jusqu'à la connaissance certaine d'un Dieu créateur. Il convenait ensuite de se dégager du criticisme kantien pour s'ouvrir aux lumières de la foi. Cet arrière-plan philosophique dépassé, la réflexion rationnelle a conduit M^me^ de Vogel à des solutions très proches de la philosophie scolastique. Puis, se plaçant sur le terrain de l'histoire de l'Eglise — entendons de la tradition doctrinale, telle que les Pères anténicéens, les Grecs et les Latins postérieurs au concile de 325 l'ont formulée — l'A. en arrive à un dilemme catégorique : « C'est oui ou c'est non. Ou bien l'Eglise universelle, l'Eglise éternelle, s'est trouvée dès les origines dans une erreur grossière et sans cesse aggravée, ou bien la Réforme du XVI^e^ siècle n'a pas apporté le véritable Evangile et s'est gravement trompée au moins sur l'article de l'Eglise et des sacrements. »

C'est sur ce double article que la certitude s'établit dans l'esprit de notre convertie. Tandis que le protestantisme assure que le Nouveau Testament ne présente aucune trace de sacramentalisme, qu'il ignore le principe d'une organisation fondée, comme l'Eglise catholique, sur la hiérarchie ; qu'il ne reconnaît pas, à côté de l'Ecriture, l'autorité de la tradition ecclésiale, l'étude des faits de l'histoire ecclésiastique engage l'esprit non prévenu dans une direction bien différente : ces faits

parlent un langage qui, en toute objectivité, nous met nettement sur la voie de l'Eglise romaine. Si nettement même qu'une personne incroyante, mais portant de l'intérêt à ces choses, pourrait penser qu'à condition de croire au Christ nous avons des raisons objectives suffisantes pour faire l'ultime démarche et passer au catholicisme. A nos yeux cependant l'affaire est trop grave, la conclusion trop lourde de conséquences pour que nous puissions la tirer en nous basant uniquement sur la logique humaine. Nous voyons bien que des arguments très forts nous incitent à aller dans cette direction ; mais, objectivement parlant, ils ne sont pas absolument contraignants. Les textes, en général, sont susceptibles non pas d'une seule interprétation, mais de deux au moins, et l'idée que l'exégèse de l'Eglise antique, en tant que telle, est l'exégèse juste, cette idée ne pouvait être pour nous une base de départ, puisqu'elle constitue justement le point en litige. La *certitude* à laquelle la raison nous permet de parvenir est simplement celle-ci : que l'Eglise antique a entendu l'Evangile au sens catholique et même (si l'on admet le principe théologique du développement du dogme), au sens *romain*. Mais jamais nous ne pouvons, en nous fondant seulement sur des vues rationnelles, conclure de façon absolument sûre que, *par conséquent*, l'Evangile, et du même coup l'Eglise, ont été nécessairement voulus ainsi par le Seigneur lui-même... (p. 237).

En définitive, l'adhésion de la convertie ne s'est fondée ni sur une conclusion logique ni sur son enquête historique, mais sur une illumination intérieure accordée par Dieu. Illumination de la foi.

Une seconde partie, relativement brève, s'ouvre par deux considérations sur l'anti-intellectualisme des croyants et l'anti-dogmatisme des libéraux. La première s'adresse « à ceux des membres de l'Eglise néerlandaise qui, bien que le contenu du dogme ne leur soit pas étranger, estiment que sa forme est secondaire, voire indifférente... » ; la seconde combat les libéraux « aux yeux de qui il est depuis toujours parfaitement évident qu'en matière religieuse on peut penser ce qu'on veut » ; que seule importe la « recherche loyale » et que pour Dieu telle « opinion » ne rend pas l'homme meilleur que telle autre... ». Mais c'est surtout sur le troisième et dernier chapitre que se portera l'attention du lecteur catholique. Il s'agit de l'attitude

qu'il importe d'adopter à l'égard des protestants convaincus. Attitude difficile à bien concevoir et surtout à bien réaliser :

La profession de foi du protestantisme orthodoxe n'est pas négative de nature, mais elle exprime au contraire une foi forte et positive. Une foi qui repose sur une exégèse fausse et qu'on ne lâchera jamais tant qu'on n'aura pas été persuadé de la fausseté de cette exégèse. Mais c'est précisément là une chose extrêmement difficile, parce que cette exégèse elle-même — l'idée que l'Ecriture a ce sens et ce sens-là seulement — est devenue affaire de foi et qu'elle a par conséquent un caractère ecclésial (p. 303).

Voir le protestantisme orthodoxe tel qu'il est, c'est l'attitude primordiale que doit observer l'apologiste catholique : « l'essence du protestantisme, dit l'A., n'est pas la multiplicité ; il ne conduit pas nécessairement à l'incroyance, il n'est pas négation. C'est une foi forte et positive, vivant de la Parole et de l'Esprit, et de caractère ecclésial précisément parce que l'interprétation de l'Ecriture sur laquelle elle repose est elle-même une question de foi. » La logique humaine ne permettrait pas de sortir de ce cercle fatal. Il faut compter ici sur les voies de la Providence : tel argument, tel événement, tel deuil peut amener, dans l'âme du protestant convaincu une hésitation, un doute, dont l'apologétique catholique pourra profiter en montrant à une telle âme :

1° que la doctrine de l'Eglise catholique n'est pas, comme le Protestant l'a pensé jusqu'à présent, un système étranger à la Bible, mais bien la véritable orthodoxie ;

2° que sa doctrine des sacrements n'est pas un succédané grossier du christianisme, mais que le Christ agit réellement dans les âmes par des éléments matériels, par des gestes humains et des paroles humaines, et cela d'une manière qui nous est cachée, que nous ne pouvons ni définir ni saisir, mais qui est spirituelle, encore qu'elle reste en dehors de la vie consciente de l'âme ;

3° qu'en particulier sa présence dans la sainte Eucharistie n'est pas une présence matérielle, que l'on puisse voir avec les yeux et toucher avec les mains ; mais un mystère accessible à la foi seule ;

4° que le magistère de l'Eglise n'est pas une prétention usurpée, et

5° qu'en particulier l'autorité du Pape de Rome n'est pas le fruit d'une ambition terrestre, trop humaine, mais qu'elle repose sur la volonté du Seigneur... (p. 305-306).

On s'est efforcé de tracer les grandes lignes de cet intéressant ouvrage où l'on trouve non seulement la confession d'une intelligence éprise de vérité, mais encore un véritable arsenal d'arguments, dont la présentation comporte l'attitude très particulière dont doit s'inspirer un œcuménisme sincère, exempt d'irénisme répréhensible.

III. — GRACE ET PECHE

6. — En publiant *Nova creatura*, « notion de la grâce dans les commentaires médiévaux de S. Paul »[6], le R. P. Z. ALSZEGHY, professeur à l'Université grégorienne, présente un ouvrage dont la recension s'avère difficile, tant il est chargé de documents, d'explications de textes, d'analyses de doctrines et de recours aux manuscrits. Il s'agit de préciser les catégories fondamentales de vie chrétienne dans lesquelles la doctrine de la grâce, telle qu'on la découvre dans les commentaires sur S. Paul au Moyen Age, peut logiquement s'insérer.

L'A. indique tout d'abord ses sources : commentaires patristiques (Pseudo-Ambroise, Pélage, S. Augustin, S. Grégoire, Cassiodore) ; commentaires de l'époque carolingienne (Claude de Turin, Raban Maur, Sedulius Scottus, Haymon d'Auxerre) ; — des xe et xie s. (Atton de Verceil, S. Pierre Damien) ; — des moines du xiie s. (Lanfranc, le pseudo-Anselme, S. Bruno le Chartreux, Hervé de Bourg-Dieu, Guillaume de St-Thierry, S. Bernard de Clairvaux) ; — de l'école de Laon (Anselme de Laon, Raoul de Laon, Raoul de Flaix, différentes œuvres manuscrites, dont les « Glossulæ Glossularum ») ; — de Pierre Abélard et de ses disciples ; — de l'école porrétaine (Gilbert, Nicolas d'Amiens, Raoul l'Ardent) ; — de Pierre Lombard ; — de Robert de Melun, de l'auteur anonyme de « S. Scripturæ consummatio », de Pierre le Chantre. — Du xiiie s., citons Etienne Langton, Odon de Châteauroux, et différents manuscrits non encore attribués ; — parmi les dominicains, Hugues de St-Cher, Guerric de St-Quentin, Geoffroy de Brebel, Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, Nicolas Gorran, Pierre de Tarantaise ; — chez les franciscains des xiiie et xive siècles, Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Olivi, Alexandre d'Alexandrie, Pierre Auriol, Nicolas de Lyre. — Parmi les autres ordres religieux, il faut citer principalement Gilles de Rome et Augustin d'Ancône et, à un degré moindre, Albert de Padoue, Grégoire de Rimini, Martin-Alphonse de Cordoue. Ajoutons, au xve s., les noms de Paul de Burgos, juif converti, de Denys le Chartreux, et nous voici arrivés à l'époque du concile de Trente avec Seripando, Estius, Corneille de Lapierre. Un nombre considérable de manuscrits (Cambridge, Paris et Vatican) complète ces sources, dont la liste imposante suffit à établir la valeur de l'ouvrage au point de vue de l'histoire de la théologie.

L'analyse minutieuse de ces richesses permet à l'A. de les répartir sous cinq chefs.

Tout d'abord, en se reportant aux expressions mêmes de S. Paul, la « lexicographie » de la grâce : Rom., iii, 24 : « justificati *gratis per gratiam* » ; — Rom., v, 15-17 : multo magis *gratia Dei et donum in gratia* unius hominis Jesu Christi in plures abundavit » ; — II Cor., xiii, 13 : « *gratia... caritas...* et *communicatio* Spiritus » :

Dans le premier texte, les commentateurs tendaient à distinguer *grâce* et *gratuit* et, en conséquence la signification du *don* ; dans l'exégèse du second et du troisième texte, la grâce doit être distinguée de la justice, des dons, de la charité et, en conséquence, on y soulignait une idée de pardon. Quoi qu'il en soit, dans ces trois textes, on observe une évolution analogue, parallèle : évolution du sens de la grâce subjective vers l'objective, du concept dynamique vers le concept statique et ontologique. La première évolution se situe à l'époque de la renaissance théologique du début du xiie siècle, la seconde durant la seconde moitié du xiiie, avec la victoire de l'aristotélisme.

Le deuxième point concerne la transformation de l'homme devenu chrétien. Plusieurs textes de

[6] Z. ALSZEGHY, S. J., « Analecta gregoriana ». **Nova Creatura.** *La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo.* 213 p. — Rome, Université grégorienne, 1956.

S. Paul attestent « la nouveauté » de cette condition du chrétien. Divers aspects de cette nouveauté sont étudiés chez les Pères et les théologiens médiévaux : l'opposition au péché ; — la « conversation » (la façon de vivre) du vieil homme, dont il faut se dépouiller (Eph., IV, 22) ; — le revêtement du Christ (Rom., XIII, 14). En décrivant la « conversation » du vieil homme et celle de l'homme nouveau (*conversatio in cœlis est,* Phil., III, 20) ; en examinant le dépouillement du péché et le revêtement du Christ, nos commentateurs mettent en relief la « nouvelle créature » (II Cor., V, 17) réalisée dans le chrétien par la grâce. L'analyse des textes montre ici un développement analogue à celui qu'on observe sur le premier point :

Au début, la « nouvelle créature » signifie un peu plus que l'ensemble des actes, une conduite morale, un fait psychologique. Avec la scolastique du XII^e s., on passe à la considération, au fond de cette nouveauté, d'un don objectif, dont dépend ce nouveau comportement, c'est-à-dire la vertu. Après S. Thomas, on arrive à voir l'ultime fondement de la nouveauté, l'état nouveau, déterminé par un nouveau principe entitatif. Ici encore l'évolution va du subjectif à l'objectif, du dynamique au statique (p. 128).

Le troisième point étudié est « la déification du chrétien ». Une série de textes concerne la filiation adoptive du juste, devenant par là cohéritier du Christ (Rom., VIII, 14-17 ; Eph., I, 5-14) ; une seconde série envisage les biens spirituels qui l'attendent dans l'autre vie (*pignus Spiritus,* II Cor., V, 5 ; cf. I, 22 ; Eph., I, 14) ; une troisième série décrit la communauté chrétienne, bien plus, les corps mêmes des justes comme les temples de Dieu, en qui habite l'Esprit-Saint (I Cor., III, 16 ; VI, 19).

Quelle est donc la doctrine de nos exégètes sur la déification du chrétien ? — Ils savent que la justification est le commencement d'un nouvel état permanent, dans lequel les rapports entre Dieu et le juste sont remarquablement codifiés ; cet état ne consiste pas exclusivement dans les actes bons du juste.

Et cependant, parlant de la filiation divine, de l'habitation de Dieu dans l'âme, des arrhes de l'Esprit-Saint, jusqu'au milieu du XIII^e siècle, ils ne donnent pas d'importance à la réalité objective de cet état, mais ils insistent sur l'aspect psychologico-moral du chrétien. Plus tard, lui appliquant les catégories métaphysiques, ils expliquent les textes de S. Paul en relation à une transformation ontologique survenue dans l'âme du juste.

La différence entre la position du début du Moyen Age et de la grande scolastique n'est pas un changement d'opinion (comme si l'on affirmait une doctrine précédemment niée), mais plutôt un déplacement de l'intérêt et de l'attention. A l'aurore du Moyen Age, l'exégète concentre son attention sur les problèmes polémiques ou ascétiques et ne voit pas l'importance et la fonction systématique de la connaissance du nouvel état réalisé par le baptême, connaissance qu'il conserve cependant dans l'arsenal des objections et des réponses traditionnelles. Dès l'instant qu'on lui pose la question : quelle est l'essence du nouvel état ? toute la valeur vitale de ces connaissances se manifeste alors et, à leur lumière, les paroles de S. Paul prennent une nouvelle signification.

Notre auteur voit, ici, dans l'irruption de l'aristotélisme dans la théologie, une des raisons ayant amené les penseurs du XIII^e siècle à considérer un nouvel aspect de la justification.

Un quatrième point concerne l'interprétation donnée par les auteurs à l'allégorie du corps mystique. Les textes de S. Paul sont les suivants : Rom., XII, 4-6 ; I Cor., XII, 12-31 ; Eph., I, 22-23 ; cf. II, 4-10 ; Col., III, 11 ; I Cor., VI, 15-17. Tout d'abord : relation entre les membres, envisagée sous un triple aspect : diversité des membres, unité du corps apparaissant dans la fonction commune des membres ; élément d'union, ressemblance entre les membres ; autre élément, l'unité du principe vital, de l'esprit. Ensuite : relation entre le chef et les membres : d'une manière générale le Christ est chef, parce qu'il est créateur selon sa divinité, semblable à ses membres en raison de son humanité et en raison de la participation du Saint-Esprit. Elément d'unité entre le Chef et les membres, la fonction du chef et son influence sur le corps mystique ; second élément d'unité, conformité du chef et des membres, dans son humanité par l'incarnation et, en une certaine mesure, par l'union avec Dieu lui-même (dans le Christ, union selon la personne ; dans le juste, union spirituelle selon la volonté), donc union affective.

Le mystère consiste ici en ce que l'unique Seigneur donne aux diverses personnes diverses grâces, qui tendent cependant à une seule et même fin. S. Paul exprime cette ultime antimonie d'unité et de pluralité par la comparaison du corps humain qui, pour nos exégètes du Moyen Age est une simple métaphore, une image, une comparaison.

. . . .

S'il est permis de conclure quelque chose de la théorie du corps mystique pour la doctrine de la déification du chrétien, il en résulte que le rapport entre le juste et Dieu sera compris par plusieurs exégètes d'une façon plutôt dynamique et consistera en actes, bien plus, en actions. Aucune trace d'une nouvelle subsistance, et même d'une élévation ontologique. L'évolution vers une conception statico-métaphysique de la grâce, que d'autres points de vue laissaient entrevoir, se trouve à peine dans la doctrine du corps mystique. La doctrine du corps mystique est donc ici de peu de profit pour nos recherches. Ce nonobstant, il était utile d'enregistrer les théories médiévales du corps mystique, dont les principales catégories mentales sont la *motion* divine de la grâce et les *mouvements* produits dans l'âme du chrétien vertueux. Cette image nous fait comprendre plus profondément l'unité et l'exclusivité de la théorie dynamico-psychologique de la grâce.

« La nécessité de la grâce » constitue le cinquième point abordé. Textes commentés : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (I Cor., IV, 7). — « L'homme naturel ne perçoit pas ce qui est de Dieu ; l'homme spirituel juge toutes choses et n'est jugé lui-même par personne » (I Cor., II, 14-15). — « Je vous déclare que personne parlant par l'Esprit de Dieu ne dit : Maudit soit Jésus ; et personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par l'Esprit-Saint » (I Cor., XII, 3). — « C'est Dieu qui opère en vous, selon son bon plaisir, le vouloir et le faire » (Phil., II, 12-13). — « Ce n'est pas que, par nous-mêmes, nous soyons aptes à concevoir quoi que ce soit comme si cela venait de nous, mais notre aptitude vient de Dieu » (II Cor., III, 5). — « J'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a fait croître » (I Cor., III, 6). — Le malheur de l'homme privé de la grâce (cf. Rom., VII, 14-25). — « J'ai combattu le bon combat... Au reste est préparée pour moi la couronne de la

justice que me donnera en retour le Seigneur en ce jour, le juste juge... » (II Tim., IV, 7-8). — La gloire céleste (I Cor., XIII ; II Cor., v, 1-5). — « Ce n'est pas par les œuvres dans la justice que nous avions faites, mais selon sa miséricorde, qu'il nous a sauvés par un bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous richement par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, *justifiés par sa grâce*, nous devenions héritiers selon l'espérance d'une vie éternelle » (Tit., III, 5-7).

L'A. conclut ses exposés :

On voit clairement le développement de la pensée théologique. Tout d'abord elle porte sur les opérations: Dieu pardonne les péchés et meut l'homme, lequel, à son tour, accomplit des actes bons et réalise ainsi une longue ascension vers la perfection. Dans la justification, on ne voit que les actes et partant la justification *commence* à l'instant de la rémission des péchés. Ensuite, c'est l'aspect dynamique, psychologique et moral de la justication qui intéresse encore les exégètes : pourtant la théologie monastique et scolastique du XII[e] siècle pense aussi à un principe permanent de l'opération humaine bonne, aux vertus. Finalement, à l'époque de l'Université et des Ordres mendiants, on pénètre au fond du problème et l'on découvre le changement entitatif-ontologique, la participation de la nature divine, l'être de la grâce et l'état nouveau qui en résulte. L'analyse théologique du mystère commence à entrer dans sa phase statique, phase qui obtient son apogée dans l'analyse tridentine de la justification.

Le progrès en trois temps que l'A. découvre dans la pensée des exégètes paraîtra peut-être aux historiens du Moyen Age schématisé d'une façon quelque peu rigide. Il n'en est pas moins vrai que l'ouvrage du R. P. Alszeghy constitue une remarquable contribution à une histoire sur laquelle Mgr Landgraff avait déjà formulé de précieux renseignements.

* *

7. — **Péché originel.** — La question du péché originel dans S. Paul a déjà fait l'objet de maintes études. Sans renouveler le sujet, le R. P. A.-M. Dubarle, O. P., a cependant mis en meilleur relief certains aspects du problème et apporté d'utiles précisions à l'intelligence des textes sacrés[7].

Dans la première partie de son étude, il rappelle que le sens des versets de l'épître aux Romains (v, 12-14) a provoqué de nombreuses discussions. Il relève six alternatives qui se posent aux exégètes. Il est impossible d'entrer ici dans le détail de ces controverses. Mais un point nous intéresse particulièrement : le cas des enfants qui ne peuvent personnellement pécher.

La troisième alternative est ainsi libellée : « La phrase« tous péchèrent » (Rom., v, 12) signifie-t-elle des péchés personnels, commis par tous, ou un état de péché répandu en tous par le péché unique d'Adam ? » — Plaçons-nous dans l'hypothèse apparemment la plus défavorable à notre conception habituelle du péché originel dans les enfants incapables de fautes personnelles :

Si l'on admet que les mots « tous péchèrent » désignent des péchés actuels, il faut voir dans la phrase une considération globale (comme dans Rom., III, 23) de l'humanité, où le péché est universellement répandu, quoi qu'il en soit des enfants encore incapables d'actes mauvais. Globalement l'humanité meurt (y compris de tout jeunes enfants) parce que globalement elle est pécheresse. Si Paul peut attribuer, comme il le fait indubitablement aux versets 15 et 17, la mort de tous à la chute d'un seul, il peut, en vertu d'une même idée de solidarité, attribuer la mort de tous (sans exception) au péché de tous (avec des exceptions négligeables).

On objecte que Paul n'a pu donner à la phrase « tous moururent » une extension plus grande qu'à celle « tous péchèrent ». Et comme il n'a pu omettre de mentionner le cas si fréquent d'enfants mourant en bas-âge, il a dû les englober dans la première comme dans la seconde expression. Mais, peut-être, cette objection procède-t-elle d'une sensibilité chrétienne, formée par une longue pratique du baptême des enfants. Par contre, bien des récits bibliques montrent les petits enfants participant à la peine des fautes de leurs parents. Ainsi, dans *Nom.*, XVI, 27, 33, toute la famille de Dathan et d'Abiron, sans distinction d'âge, est engloutie en châtiment de murmures contre Moïse. Ce n'est pas au moment où il révèle une loi d'hérédité continuant à faire sentir ses effets même sur les adultes que Paul pouvait trouver spécialement digne d'attention le cas des enfants tout jeunes. Il ne les soustrait pas aux conséquences du péché d'Adam, mais il ne pense pas spécialement à eux quand il dit : « tous moururent, parce que tous péchèrent ». Ce passage contient des approximations ne visant pas à l'exactitude rigoureuse, et quand Paul veut montrer que l'état de péché dont il parle ne comporte pas de responsabilité personnelle, il fait appel non à l'âge, mais à l'absence de loi (p. 223-224).

Le dogme du péché originel demeure donc entier, et « le chapitre v de *Romains* enseigne la diffusion du péché à partir d'un seul dans tous les hommes ». Mais, se demande l'A., « la doctrine d'un péché originel et non pas seulement d'une déchéance ou d'une misère originelle est-elle une révélation nouvelle ? »

On l'affirme parfois. Mais, peut-être, Paul a-t-il simplement dégagé et formulé abstraitement ce que la *Genèse* dépeignait concrètement. Si l'on tient compte du genre littéraire de ce récit de l'Eden, on reconnaîtra que la sentence prononcée contre le premier couple doit, dans l'esprit du narrateur, atteindre toute sa descendance, que l'expulsion du jardin conditionne le destin de celle-ci, que déjà avant le péché l'attitude de l'homme devant la compagne qui lui est amenée par Dieu est présentée comme l'exemplaire de tout mariage. L'auteur dessine dans l'histoire de l'ancêtre la situation de sa race. Ainsi il est tout à fait conforme à l'intention qui inspire cette page de voir dans le réflexe de crainte et de fuite devant Dieu aussitôt après la désobéissance, non pas un fait purement individuel, mais le prototype d'un geste et de sentiments décrits à plusieurs reprises dans l'Ecriture : la frayeur, la tentative de se dérober au contact divin. L'épisode suggère qu'en vertu d'un libre péché toute l'humanité, et non pas seulement le premier couple, est actuellement incapable de s'approcher de Dieu avec confiance, ressent à son égard un sentiment de gêne et d'indignité qui la fait se tenir à distance.

Ainsi le vieux conteur a-t-il pressenti ce que Paul est le premier à savoir exprimer clairement... Méditant plus profondément que ses devanciers ou contemporains, à la lumière de la bonne nouvelle du salut, Paul pouvait discerner fermement sans risque de désespoir ce qui était resté caché avant lui. Peut-être le parallèle entre Adam et le Christ a-t-il été déterminant : à la justification devait correspondre par antithèse le péché (p. 231).

[7] A.-M. Dubarle, O. P. — **Le péché originel dans S. Paul.** Dans *Rev. de Sciences phil. et théol.*, avril 1956, p. 213-254.

De cette exégèse, on discerne quel profit le théologien pourrait tirer pour expliquer le péché originel comme « péché de la nature humaine ».

Un deuxième point concerne les effets du péché originel, synthétisés dans le texte de la Genèse et de l'épître aux Romains par « la mort ». La comparaison du corps tiré de la terre et du corps spirituel dans la résurrection glorieuse (I Cor., xv, 42-44) établit très nettement une différence entre la condition présentement expérimentée de notre corps et celle du corps ressuscité. Mais « la condition présente est-elle différente de celle instaurée à la création ? » (p. 239). On sait l'importance de ce problème pour la différence à établir entre l'état d'innocence et l'état de nature déchue. A vrai dire,

c'est là une question à laquelle Paul ne se proposait pas directement de répondre, et qui ne reçoit qu'une lumière occasionnelle d'affirmations visant un autre sujet. Tour à tour sont mises en valeur les raisons de penser que notre condition actuelle répond à une institution divine et sont suggérés (il n'y a pas davantage) les rapports de cette condition avec le péché. Paul semble également convaincu que notre état présent conserve les traits de la création originelle et qu'il souffre d'une altération partielle due au péché. Mais son attention se porte ailleurs et il n'entreprend pas de préciser dans quelle mesure l'action créatrice et l'action déformante du péché déterminent respectivement notre condition. Il reconnaît l'existence de deux facteurs opposés et n'en fixe pas la proportion dans le donné d'expérience commune (p. 239).

Peut-on cependant établir une harmonie explicite dans la pensée paulinienne par les notions de « naturel » et de « privilège surnaturel » ? Ceci, déclare D., relève de l'explication théologique, non de ce que peut atteindre l'exégèse :

Si l'on peut tirer de I Cor., xv, 42-48 que le corps terrestre et psychique du premier homme était soumis à la corruption, si on lit dans Rom., v, 19, que la mort est entrée dans le monde par la faute d'un seul, il n'est pas certain que les deux notions aient exactement le même contenu. Car ce que Paul nomme la « mort », la misère humaine, religieuse, morale, physique, dépasse de beaucoup le décès avec les circonstances douloureuses et tragiques dont il est grevé. Par suite le problème de la conciliation de deux affirmations ne portant pas exactement sur les mêmes termes, ne se posait pas pour S. Paul de manière si urgente qu'il ait dû lui donner une solution au moins implicite (p. 241).

Quant à préciser quel lien rattache en particulier le péché à la mort de tous. Deux explications sont proposées, qui font intervenir le péché personnel.

D'après les uns, le péché d'Adam a été l'occasion d'une sentence de mort contre le péché ? Désormais ceux qui pèchent tombent sous le coup de la peine alors édictée. On remarquera sans peine le caractère exagérément juridique de cette interprétation de la pensée paulinienne. D'après d'autres, Adam a transmis à ses descendants une chair soumise à la convoitise ; il est ainsi la cause des péchés commis par eux et de la mort qui les châtie. Mais c'est restreindre à l'excès le domaine du péché que d'en faire seulement la satisfaction d'une convoitise charnelle. Divers passages montrent plutôt en cette satisfaction la conséquence d'une coupable indifférence pour Dieu, qui est véritable péché.

Paul n'a pas fait une théorie si nettement charpentée. Il se contente d'affirmer avec la tradition biblique le lien entre le péché et la mort. Il n'a pas de peine à présenter successivement et parfois dans un même contexte rapproché, le péché individuel ou le péché d'Adam comme la cause de la mort universelle, parce qu'il les considère dans leur continuité. Le péché qui, par un seul, est entré dans le monde est une puissance se manifestant effectivement par des actes extérieurs. Paul ne s'attache pas à considérer le péché originel principalement chez les jeunes enfants, avant qu'il n'ait donné naissance à des actes peccamineux... Les enfants tout jeunes sont englobés dans le sort des adultes pécheurs, sans que cela puisse faire une difficulté particulière pour un esprit nourri de la Bible et accoutumé aux châtiments collectifs qu'elle raconte (p. 241-242).

La transmission du péché originel pose une dernière question : les exégètes ont cherché des explications en S. Paul ; les théologiens, de leur côté, ont construit des hypothèses. Le P. Dubarle semble près de la vérité en affirmant, comme interprète de la pensée de l'Apôtre, que

Paul enseigne une transmission du péché depuis Adam jusqu'à tous les hommes, sans préciser comment elle s'opère. Il lui suffit de reprendre la pensée de la Genèse, en dégageant explicitement l'idée que l'héritage du premier homme contient non seulement la mort, mais encore le péché. Ce qui lui importe, ce n'est pas de faire la théorie de l'origine du péché, mais d'affirmer le pouvoir du Sauveur contre le péché, de montrer que cette influence d'un seul sur le sort de tous qui est l'essentiel de la foi chrétienne était en harmonie avec le contenu de la parole de Dieu (p. 250-251).

On s'est efforcé, surtout en multipliant les citations, de mettre en relief les idées principales du savant dominicain. Les théologiens y verront la nécessité de ramener à leurs justes proportions les arguments scripturaires invoqués au sujet de la justice originelle, du péché d'Adam et de ses conséquences pour toute sa descendance.

IV. — SACREMENTS

8. — Dès 1947, nous avions présenté la première édition (1944) du traité *De sacramentis* de Mgr Antonio Piolanti (*Ami*, 637-638). Une seconde édition (1947) marquait le succès de l'ouvrage. Aujourd'hui, dans le nouveau cours de théologie catholique en langue italienne, publié sous la direction de don Arialdo Beni, le savant professeur du Lateranum a dédoublé son œuvre tout en l'enrichissant d'aperçus nouveaux et d'une documentation pour ainsi dire exhaustive. Naguère (1955, p. 405-406) l'*Ami* présentait le traité de l'Eucharistie devenu *Il Mistero eucaristico*, et nous n'hésitons pas à le qualifier de « véritable monument édifié à la gloire de l'Eucharistie. » Aujourd'hui, c'est le traité des sacrements (moins l'Eucharistie) qui fait l'objet d'un imposant volume de plus de 700 pages, en un texte agréablement disposé et d'une typographie impeccable [8].

I Sacramenti consacre naturellement une première section à l'étude des sacrements en général.

a) Une première partie expose l'essence des sacrements de la nouvelle loi : définition du sacrement, constitution essentielle du signe sacramentel (matière et forme), nature de la causalité des sacrements du N. T. (doctrine dogmatique :

[8] Antonio Piolanti. — **I Sacramenti.** — In-8 de 712 p., 2.500 lire. — Libreria Fiorentina, Florence, 105, via Ricasoli.

causalité *ex opere operato* ; opinions, où l'on voit avec plaisir l'A. se rallier à la causalité efficiente perfective). Ici s'intercale une intéressante note sur « la causalité des sacrements dans quelques inscriptions des baptistères romains ». — Une seconde partie étudie la grâce produite par tous les sacrements (grâce habituelle, première ou seconde; grâce sacramentelle ; quantité de grâce conférée); le caractère imprimé en trois sacrements. Trois compléments doctrinaux établissent une comparaison entre grâce et caractère ; la signification de la formule scolastique : *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum* ; la doctrine de la reviviscence des sacrements (l'A. n'envisage pas de reviviscence dans le sacrement de pénitence). — La troisième partie rappelle l'institution immédiate des sept sacrements de la Nouvelle Loi par Jésus-Christ. Une phrase nous a frappé : « Dès qu'on affirme que le Christ a institué tous les sacrements, on indique par là qu'il a par lui-même déterminé les éléments essentiels des sacrements » (p. 214). La formule aurait besoin, semble-t-il, d'être nuancée de quelques précisions. Mgr Piolanti nous excusera de rappeler ici une explication donnée par Jean de S. Thomas et que nous avons présentée dans le *D.T.C.*, XIV, 576. Exception faite des deux sacrements de baptême et d'eucharistie, dont le Christ a institué explicitement les éléments, on pourrait peut-être dire que « ce qui est essentiel dans le sacrement, en raison de l'institution immédiate du Christ, c'est que le signe sacramentel, institué par Jésus, s'attache à un élément capable de recevoir cet influx (instrumental du Christ) et de produire la grâce : Dans cette hypothèse,

> l'institution immédiate des sacrements par le Christ porterait directement sur l'être intentionnel qui, au sens de Jean de S. Thomas, constitue l'élément formel du sacrement et, par voie de conséquence, sur l'aptitude de l'élément matériel (forme et matière) à signifier sacramentellement la grâce et à recevoir l'influence instrumentale de la passion du Sauveur pour produire cette grâce. Dans cette conception, la détermination matérielle physique, pourrait-on dire, de l'élément sensible et réel du sacrement devient une question secondaire, n'entrant pas nécessairement, quand le Christ ne l'a pas fait lui-même, dans la « substance » du sacrement (*D.T.C.*, XIV, 577).

Par là, on expliquerait plus facilement les modifications, parfois considérables, apportées au cours des siècles dans la matière et la forme des sacrement et peut-être aussi dans le ministre (exemples de la confirmation et de l'ordre principalement).

En appendice, note sur les sacrements préchrétiens.

b) La seconde question aborde l'étude des sacrements en particulier.

Très abrégée est la doctrine du *baptême :* figures, prophéties, baptême de Jean ; institution par Jésus ; matière et forme, effets et nécessité du baptême. Sur le sort des enfants morts sans baptême, l'A. s'en tient à la doctrine traditionnelle.

Sur la *confirmation*, exposé également très condensé : deux notes intéressantes : le ministre de la confirmation et la controverse sur la matière du sacrement.

La *pénitence* reçoit nécessairement plus de développements ; néanmoins la matière est tellement considérable que l'A. a dû condenser son exposé. On y trouve cependant tout l'essentiel, non seulement des doctrines reçues dans l'enseignement de l'Eglise, mais encore des controverses passées et des problèmes historiques relatifs à l'origine de la pénitence et à l'évolution de la pénitence publique primitive. Sur la « matière » de la pénitence, l'A. s'attache à l'opinion thomiste, plus probable, lui semble-t-il, que l'opinion de Scot. Sur la reviviscence des mérites, tout en s'attachant à l'opinion de S. Thomas, l'A. préfère l'interprétation plus souple du P. Boyer à celle de Billot, estimée trop rigide. En appendice, une leçon sur les Indulgences.

L'étude sur l'*extrême-onction* ne donne lieu à aucune remarque importante : la doctrine courante y est nettement exposée. Peut-être aurait-on dû y trouver une allusion à la reviviscence des effets de l'extrême-onction tant que dure la maladie : à cette opinion, en effet, on peut attacher au point de vue spirituel tant de bienfaits pour l'âme pécheresse ! Sans doute, tout cela est inclus dans le paragraphe intitulé : « soulagement et accroissement de force de l'âme » (p. 509-510). Quelques lignes sur l'importance de ce sacrement pour la rémission des péchés doivent retenir l'attention des pasteurs d'âmes.

Aux enseignements traditionnels sur le sacrement de l'*ordre*, l'A. ajoute un chapitre d'une actualité indiscutable sur « le sacerdoce des fidèles ». Quant à la matière et à la forme du sacrement, la constitution *Sacramentum Ordinis* donne l'occasion de rappeler les différentes interprétations du décret *pro Armenis* et d'indiquer la solution pratique et définitive apportée par le Souverain Pontife. La controverse relative aux réordinations a été esquissée p. 597-599. En ce qui concerne les bulles pontificales accordant à un simple prêtre le pouvoir de conférer le diaconat ou même le sacerdoce la conclusion de P. est prudente :

> Puisqu'il ne semble pas possible d'admettre que le Saint-Siège ait erré en une question aussi grave, il n'est pas inopportun de recourir à la théorie analogue du ministre extraordinaire de la confirmation. Le simple prêtre a dans son caractère sacerdotal le pouvoir éloigné et lié de conférer le presbytérat et le diaconat ; ce pouvoir peut devenir prochain et actuel par l'intervention directe du Souverain Pontife (p. 544).

Une telle explication recevrait une force nouvelle en recourant à la thèse de Jean de S. Thomas, signalée plus haut, à propos de l'institution des sacrements.

L'étude sur le sacrement de l'ordre trouve une conclusion obvie dans la transcription (latin et traduction italienne) d'un sermon de S. Ephrem sur la dignité du sacerdoce du Nouveau Testament.

Cinq chapitres épuisent la matière théologique du sacrement de *mariage* : sacramentalité, essence, fins, propriétés (unité, indissolubilité), grâce du mariage.

En terminant, l'A. fait un rapprochement entre les sacrements et le corps mystique : « Si l'Eglise est le corps mystique du Christ, les sacrements sont comme les nerfs de cet organisme vivant et vital : le baptême et la confirmation établissent l'union au Christ, la pénitence et l'extrême-onction la renouvellent en cas de perte, l'ordre et le mariage la développent ; l'eucharistie la rend parfaite. »

Mgr Piolanti a composé un traité théologique d'une clarté d'exposition et d'une sûreté de doctrine peu communes. Ce volume répond parfaitement au but poursuivi par l'auteur : mettre un manuel développé, mais facile d'accès, entre les mains des étudiants ecclésiastiques, des prêtres et des laïcs cultivés.

* *

9. — La question du ministre des sacrements pose également celle de l'intention qu'il doit avoir. Le concile de Trente a porté sur ce sujet le canon suivant : « Si quelqu'un dit que l'intention, au moins de faire ce que fait l'Eglise, n'est pas requise dans les ministres des sacrements, lorsqu'ils les font ou les confèrent, qu'il soit anathème » (Sess. VII, can. 11).

Mais que faut-il entendre par « *intention de faire ce que fait l'Eglise* » ? On sait que le dominicain Ambroise Catharin, qui précisément avait assisté à cette session du concile, adopta sur ce point une position assez singulière et dont, semble-t-il, on retrouve le prolongement chez le théologien belge Farvarques, dont la proposition suivante fut condamnée par le St-Office, sous Alexandre VIII :

Valide est le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et garde la forme du sacrement, mais dit fermement à part soi : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise (Denz.-Bann., 1318).

Le rappel de la doctrine promulguée à Trente, le rapprochement de la position de Catharin et de la proposition de Farvarques ont fourni au R. P. Renwart, S. J., le thème d'un article remarquable [9]. Cet article mérite de retenir l'attention du théologien, non seulement en raison de la conclusion ferme qu'il comporte, mais encore de la synthèse très complète qu'il présente des controverses antérieures. Il avait été précédé d'un échange de vues entre le Père Renwart et le Père Bouëssé, O. P. En rapportant ici l'opinion du Père jésuite, nous présentons pour ainsi dire la conclusion de la correspondance des deux théologiens (*N. R. Th.*, décembre 1955). L'échange de vues portait sur la note théologique à infliger à la proposition de Farvarques, condamnée par Alexandre VIII et sur les conséquences à en tirer pour l'opinion de Catharin. A l'opinion du Père Renwart, il convenait d'ajouter, en fin de notre recension, celle du P. Bouëssé.

Voici d'abord la position de Catharin :

Qu'une intention — et très précisément celle de faire ce que fait l'Eglise — soit requise du ministre, Catharin l'a toujours affirmé, bien que ses détracteurs l'aient parfois accusé du contraire. Point d'intention vraie sans connaissance de l'objet, cela va de soi... Mais cette intention de faire ce que fait l'Eglise, sur quoi doit-elle porter ? Il suffit qu'elle soit celle d'observer tous les rites reçus. A son ministre, l'Eglise ne demande en rigueur rien de plus. Si donc celui-ci, sans manquer à aucune des cérémonies extérieures, garde pourtant par devers lui l'intention de baptiser par jeu (*ut intendat derisorie baptizare*), Catharin estime le baptême valide... (p. 806).

Le D.T.C., art. *Politi* (XII, 2432-33) résume les arguments de Catharin. Le principal est d'ordre doctrinal : « Contre une opinion luthérienne qui ne faisait des sacrements qu'un motif à exciter la foi des fidèles, il fallait, au contraire, que le sacrement ne dépendît pas des circonstances de personnes, pour être une réalité permanente, toujours la même, en dépit du caractère subjectif et des ministres du sacrement et de ses bénéficiaires. » Nous avons ainsi chez Catharin,

une conception du ministre auquel le Christ et l'Eglise ne demandent guère que de leur prêter librement sa voix et ses gestes. Moyennant quoi, existera sensiblement le signe sacramentel voulu par Dieu et l'Eglise comme moyen de sanctification des fidèles et la grâce sera donnée à qui n'y met point obstacle (p. 807).

Peut-on identifier, rapprocher simplement, ou distinguer la position de Farvarques de celle de Catharin ? Le P. R. rapporte les opinions de Serry, de Juénin, de Drouin, séparant nettement la cause de Catharin de celle de Farvarques ; les thèses plus nuancées de P. Pourrat, dans sa *Théologie sacramentaire* et de A. Thouvenin, art. *Intention* du D.T.C. Il écarte également l'opinion présentée par le P. Rambaldi dans *Gregorianum* (1946, p. 453), et accusant la doctrine de Farvarques d'être « un extrinsécisme juridique complet ». Et très nettement, il conclut : « En quoi se distinguent donc les positions de Farvarques et de Catharin en matière d'intention ? *A notre avis, en rien* » (p. 811).

Venons-en immédiatement à la justification théologique de la censure infligée à la proposition de Farvarques et, par là même, pense l'A., aux partisans de l'intention externe. L'A. met donc en présence les partisans de l'intention *interne* et les partisans de l'intention *externe*. Où se trouve la différence des deux opinions ?

On peut, déclare-t-il, la formuler comme suit : les partisans de l'intention externe affirment que l'administration externe « sérieuse » du sacrement et l'intention de faire ce que fait l'Eglise sont inséparables : pour les partisans de l'intention interne, au contraire, administration externe « sérieuse » du sacrement et intention de faire ce que fait l'Eglise sont deux choses distinctes, normalement unies, mais que la malice des hommes peut parfois dissocier. Toute l'équivoque est dans la manière de comprendre ces mots « administration externe *sérieuse* ». Quand les défenseurs de l'intention interne reprochent à leurs adversaires de se contenter d'une administration externe sérieuse des rites, ils y voient le seul accomplissement des cérémonies sans qu'aucun indice extérieur ne vienne trahir les dispositions intérieures contraires du ministre et donc l'absence chez lui d'une intention vraie de faire ce que fait l'Eglise. Pour leurs adversaires, au contraire, l'intention externe sérieuse implique nécessairement chez le ministre comme tel l'intention intérieure correspondante (p. 817-818).

Les partisans de Catharin et de Farvarques raisonnent ainsi : dès là qu'aucun indice ne révèle au dehors l'intention contraire à celle de l'Eglise, cette intention contraire se voit remplacée ou au moins supplantée, bon gré mal gré, dans l'âme du ministre par l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Trois arguments voudraient justifier cette affirmation :

a) Premier argument : l'intention *prévalente*. « La volonté du ministre était divisée en deux

[9] L. Renwart, S. J. — **Intention du ministre et validité des sacrements,** dans *Nouv. Rev. théologique,* 1956, p. 800-821.

intentions contradictoires : faire ou ne pas faire ce que fait l'Eglise ; puisqu'il est passé à l'acte, cet acte même montre en quel sens il a résolu son conflit intérieur. »

Réponse : « Du point de vue psychologique auquel se place le premier argument, la simulation, attitude heureusement fort rare, n'en est pas moins parfaitement possible. Outre qu'elle ne suppose pas nécessairement un conflit préalable d'intention chez l'intéressé, elle montre que ce conflit éventuel peut se résoudre en deux sens opposés ayant même manifestation sensible : la perfection des apparences extérieures est, en effet, la condition indispensable pour décevoir pleinement les victimes de la machination. Le rite sensible sérieusement exécuté n'est donc pas un signe infaillible que le conflit intérieur du ministre s'est résolu en faveur de l'intention vraie de faire ce que fait l'Eglise. »

b) Deuxième argument : le signe sacramentel a un caractère visible : « une intention non manifestée au dehors ne peut ni suffire à la validité du sacrement ni lui nuire. »

Réponse : « On peut, ce semble, opposer une simple fin de non-recevoir. S'il est requis des éléments constitutifs du signe sacramentel qu'ils tombent par quelque côté sous les sens, la parité ne vaut pas pour les éléments qui peuvent nuire à sa validité. Pour que l'on ne nous accuse point de commettre une pétition de principe, prenons nos exemples dans un domaine qui ne soit point celui de l'intention. La matière valide de la consécration du calice est du vin provenant de la vigne ; une imitation chimique parfaite, et donc indiscernable comme imitation, n'en constituerait pas moins une matière invalide... ; que des hosties non consacrées soient introduites dans un ciboire consacré, aucun indice sensible ne permettra plus de les distinguer des autres ; ceux qui recevront ces hosties n'auront néanmoins par reçu le *sacrement* d'Eucharistie.

c) Une troisième raison insiste sur l'aspect social et ecclésial du geste sacramentel : « C'est au ministre du Christ que le fidèle s'adresse et non à tel individu privé avec ses vues et ses intentions personnelles... ; il est impossible au ministre agissant comme tel au nom de toute l'Eglise, dans le temps même qu'il pose l'acte commandé par le Seigneur et que sollicitent des membres de cette Eglise, membres du Seigneur en personne, de pouvoir y faire obstacle comme personne privée » (H. Bouëssé, *L'économie sacramentaire*, p. 366, 360).

Réponse : Cet argument... suppose gratuitement ce qu'il devrait prouver. L'Eglise, en effet, demande à son ministre une intention vraie de faire ce qu'elle fait. Cette intention le simulateur ne l'a en rien : ce qu'il veut, ce n'est pas la réalité voulue par l'Eglise, c'est quelque chose qui y ressemble si parfaitement du dehors que tout le monde s'y trompe. Contexte, circonstances, appel des fidèles à son rôle sacerdotal, caractère ministériel, grâce du Christ ont beau le solliciter en sens contraire, sa volonté reste fixée dans le refus de faire ce que fait l'Eglise : attitude diabolique, certes, mais attitude parfaitement possible, et dans laquelle la perfection du rite extérieur est parfaitement séparée de toute volonté de faire ce que fait l'Eglise.

Nous n'oserions affirmer que l'argumentation du P. Renwart, que nous estimons très forte contre Farvarques, le soit dans la même mesure contre Catharin. Les lecteurs désireux de se faire une opinion pourraient consulter les articles *Intention* et *Politi*, du *D. T. C.* ; G. Rambaldi, S. J., *La « intentio externa » di Fr. Farvarques*, dans *Gregorianum*, 1945 ; F. Claeys-Bouuaert, *Autour de deux décrets du Saint-Office*, dans *Eph.*, *Theol. Lovan.*, 1953, p. 421-444 ; et H. Bouëssé, *Le Sauveur du monde*, *L'Economie sacramentaire*, p. 350-369. Néanmoins l'article du P. Renwart est instructif pour le théologien et devait être mis en relief.

* *

10. — « *Lumière et Vie* » consacre deux fascicules au baptême : il s'agit uniquement d'étudier *Le Baptême dans le Nouveau Testament* [10].

« Tout le mouvement liturgique, amorcé depuis plusieurs décades dans l'Eglise, lit-on dans l'éditorial, conduit le peuple chrétien à retrouver le sens des sacrements, qui le font participer à la mort et à la résurrection du Christ. Il était normal que le baptême, sacrement de l'initiation chrétienne, de l'incorporation au Christ et de l'agrégation au peuple de Dieu, trouvât une place de choix dans ce renouveau liturgique. Ce renouveau est en dépendance étroite d'un retour à l'étude des Ecritures, à la méditation de la Parole de Dieu. »

Le sens de la publication est ainsi précisé. Il ne s'agit pas de liturgie, mais d'enseignement scripturaire sur le baptême chrétien.

Dans le premier fascicule, cinq études. — La première, due au R. P. George, S. M., professeur aux Facultés catholiques de Lyon, fait l'inventaire des textes qui reviendront par la suite. Ce travail, préliminaire obligé d'une recherche sérieuse, fait apparaître chez les auteurs inspirés la place du sacrement de l'initiation. — Mais, avant d'aborder l'étude de ces textes, le lecteur prend contact avec les rites de purification qui existaient déjà chez les Juifs et préparaient pour ainsi dire le baptême chrétien. L'exposé de ces rites, dû à M. Delorme, professeur au Grand Séminaire d'Annecy, fait ressortir « le contexte religieux dans lequel s'enracine le baptême instauré par le Christ : en effet, le Nouveau Testament établit un rapport étroit entre les baptêmes de Jean-Baptiste et du Christ. Jean lui-même se situe dans le monde juif, en une certaine dépendance des courants religieux qui animent son peuple. Les juifs usaient de bains, ne serait-ce que pour le baptême des prosélytes. Il y avait dans le monde juif des mouvements baptistes : les Esséniens, la communauté de Qumrâm, le document de l'Alliance au pays de Damas en sont des manifestations connues » (p. 7).

S. Paul utilise des symbolismes pour décrire la transformation qui s'opère dans le chrétien par le baptême. Le R. P. Mollat, S. J., en analyse quelques-uns. Le symbole le plus fréquent est celui du *bain* (I Cor., VI, 11 ; Hebr., X, 22 ; Tite, III, 5 ; Eph., V, 26 ; Col., II, 12 ; Gal., III, 27 ; I Cor., X. 1 sq.). Pour marquer l'action de la grâce baptismale, S. Paul parle de la *circoncision du Christ* (Col., II, 11). Le symbole du *sceau baptismal* (Eph., I, 13 ; IV, 30 ; II Cor., I, 21 sq.) ; enfin, la lumière baptismale, ou mieux *l'illumination* (Eph., V, 8 ; Hebr., X, 32, 36 ; cf. VI, 4).

Si le baptême donne à l'homme l'accès à une vie nouvelle, c'est par l'influence et l'action du Saint-Esprit. Il était utile de mettre en relief ce

[10] « Lumière et Vie », mars-mai 1956. — **Le baptême dans le Nouveau Testament**, — S. Alban-Leysse (Savoie).

rôle de l'Esprit. Le R. P. Guillet, S. J., en a étudié les divers aspects, depuis l'action purificatrice de l'eau, en montant avec l'Esprit de Jésus jusqu'à la Croix, jusqu'à Dieu :

Dans l'Ancien Testament, l'Esprit apparaît surtout comme une puissance divine bouleversant le monde et suscitant des réalisations toujours nouvelles. Son action, tout intérieure qu'elle fût, demeurait orientée vers la création. Certes, elle avait pour but de faire éclater la gloire de Dieu, mais toujours elle apparaissait comme issue de Dieu et tournée vers le monde, exécutant sa volonté, portant sa parole aux extrémités de l'univers ; elle ne manifestait en Dieu qu'un type de mouvement, de rayonnement sur sa création. L'Esprit qui se manifeste en Jésus et qui anime les baptisés n'est pas moins actif ni moins créateur, mais son œuvre suprême est d'orienter face à Dieu ceux qu'il inspire, de susciter en eux le dialogue avec lui. Non seulement l'Esprit vient de Dieu, mais il se retourne vers Dieu, il fait parler à Dieu. Dieu est donc à la fois celui qui inspire la prière de l'homme et celui qui la reçoit, celui de qui tout descend, le Père, et celui par qui tout remonte, l'Esprit. Et cette révélation est l'œuvre de celui qui est remonté au Père dans l'"Esprit, parce qu'il était venu du Père dans l'Esprit, du Fils.

Un dernier article (M.-E. Boismard, O. P.) expose brièvement les origines et la signification première de la formule : « Je renonce à Satan, à ses pompes et à ses œuvres ».

Tout en demeurant fidèle au sens général du recueil, le second fascicule aborde plus directement, avec l'étude des textes, la doctrine qui s'en dégage. J. Duplacy expose, à la lumière des affirmations du Nouveau Testament et de la pratique de l'Eglise primitive les rapports de la foi et du baptême dans l'acquisition du salut. Travail délicat, dont l'A. ne minimise pas la difficulté. Ses conclusions premières l'amènent à affirmer que

dans la plupart des cas, la « foi » est en rapport immédiat avec le « salut », mais ce rapport ne s'exprime pas forcément dans l'antériorité chronologique d'une foi personnelle. La « foi » qui est condition du « salut » peut être la foi des autres. En un certain sens, le « salut » est orienté vers une « foi » à venir.

Il y a même des cas où le « salut » est donné sans aucun rapport immédiat avec la « foi »... En dernier ressort, le salut remonte à l'initiative première de Dieu...

En dehors des cas exceptionnels, la structure du salut personnel implique « une double passivité relative à une double activité divine et humaine, jointe à une activité de l'homme dans l'unité d'un même événement spirituel » (p. 33). Dans ce cadre, on doit envisager successivement la part de Dieu « première et absolue », la part du Christ, lequel tient une place centrale, la part de l'Eglise, enfin la foi personnelle. Pour l'adulte, le premier signe de cette foi sera sa demande d'entrer dans l'Eglise; ce premier signe sera suivi de la réponse donné par le candidat sur sa foi à l'interrogation de l'Eglise ; enfin un troisième signe sera la capacité, manifestée d'avance au moins pour l'essentiel, de vivre dans l'Eglise en véritable fidèle (p. 45). Pour les petits enfants, « le signe sera l'espoir fondé raisonnablement qu'ils sont destinés à entendre la Parole et à vivre en fidèles. La base de cet espoir sera normalement la démarche des parents demandant le baptême pour leur enfant et leur caractère de « fidèles » :

Le Nouveau Testament étant écrit pour des adultes, à une époque où les baptêmes étaient surtout des baptêmes d'adultes, on comprend dès lors son insistance sur la foi comme condition du salut. Mais si l'on dégage du Nouveau Testament sa pensée, implicite d'ailleurs beaucoup plus qu'affirmée pour elle-même, sur la foi, on constate qe la foi n'est pas absente du baptême des enfants. Le caractère gratuit du salut et sa nature communautaire justifient dès lors le baptême de ceux qui ne peuvent pas encore avoir une foi personnelle (p. 46).

L'exposé suivant (de Jean Giblet, Malines) s'avance sur des voies connues, où le lecteur ne saurait rencontrer de difficultés sérieuses : il s'agit du « baptême, sacrement de l'incorporation à l'Eglise selon S. Paul ». L'Eglise étant le peuple de Dieu et le corps du Christ, il va de soi que le baptême est une agrégation au peuple de Dieu et contribue à la formation du corps du Christ : « Là où est le Christ, là est l'Eglise et c'est en entrant concrètement dans l'Eglise qu'on le rejoint. »

L'incorporation au Christ est plus spécialement étudiée par Y. Trémel. Mais il s'agit ici « de reprendre les principales formules et les lieux majeurs où l'apôtre exprime sa doctrine de l'insertion du chrétien dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, afin d'en dégager l'inspiration et la portée ».

Un dernier thème est celui du renouvellement de l'homme par le baptême. Le chrétien est devenu « un être nouveau ». S. Paul surtout a insisté sur le renouveau apporté par le baptême (cf. I Cor., v, 5-8 ; Rom., vi, 1 sq. ; xii, 1-2 ; Gal., vi, 15 ; II Cor., v, 16 ; Col., iii, 1-11 ; Eph., iv, 22-24 ; Hebr., vi, 4-6) :

Ce renouvellement de l'humanité dans le Christ, conclut le P. Boismard, demeure pour l'instant purement « spirituel » : le monde matériel, y compris le corps de l'homme, n'y participe pas encore. Mais un jour viendra où le *kosmos* tout entier, soumis à la faute de l'homme, sera renouvelé lui aussi par la gloire de l'Esprit (Rom., viii, 19-23). Les corps des hommes ressusciteront, glorieux. L'univers matériel sera transformé par la gloire. Il y aura « des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (Apoc., xxi, 1). L'œuvre créatrice primordiale sera alors restaurée, intégralement, dans sa pureté et sa splendeur première (p. 118).

Ces brèves analyses de textes riches d'enseignements basés sur l'Ecriture inciteront certainement nos lecteurs à se reporter aux textes scripturaires concernant le baptême pour s'inspirer de leurs leçons, soit pour le progrès de leur propre vie spirituelle, soit pour les enseignements qu'ils sont appelés à donner à autrui.

V. — IN MEMORIAM

11. — L'*Ami* a consacré à M. le chanoine Bardy, décédé en 1955, à la veille de la Toussaint, un souvenir ému et a marqué la reconnaissance que la science catholique doit à ce prêtre, dont l'œuvre est toute « à l'honneur de l'Eglise ».

La *Revue des études augustiniennes* a édité un « Mémorial Gustave Bardy »[1]. M. le chanoine Mouroux retrace en quelques pages la vie de celui qui fut « un prêtre avant tout, un disciple du Sauveur, un vrai fils de la *Mater Ecclesia* » (p. 4).

[1] **Mémorial Gustave Bardy.** — Rev. des Etudes augustiniennes, 1956 (II).

Le R. P. Camelot y décrit « l'œuvre scientifique » du « travailleur infatigable que fut G. Bardy ». Enfin, M. de Veer a donné une bibliographie des travaux de l'auteur. M. Bardy avait établi avant sa mort le fichier complet de ses publications : plus de 3000 numéros ! On a dû faire un choix ; néanmoins 430 indications bibliographiques ont été retenues.

Le reste du fascicule renferme des études qui ne se rapportent pas au défunt. Nous ne ferons que les signaler :

Qualeche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri (Manlio Simonetti) ; — *Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques* (V. Grumel) ; — *S. Irénée et l'épître de Clément* (B. Botte, O.S.B.) ; — *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie* (Jean Daniélou) ; — *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola* (Fr.X. Murphy, C. SS. R.) ; — *Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec saint Jérôme* (G. Jouassard) ; — *Ein Taufexorcismus bei Augustinus* (J. Quasten) ; — *Saint Augustin et le baptême des enfants* (J.-C. Didier) ; — *Le sermon de S. Augustin sur la prière publié par Dom A. Wilmart* (dom C. Lambot) ; — *Le Livre XIII des « Confessions »* (F. Cayré) ; — *A l'éternel par le temporel* (P.-Th. Camelot) ; — *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber regularum »* (Joseph Ratzinger) ; — *L'Epigramme Paulini, Poème gallo-romain du V^e siècle* (R. Griffe) ; — *Intorno al testo della vita di S. Agostino scritta da Possidio* (Michele Pellegrino). — On le constate : la plupart des études ci-dessus énumérées concernent les « Etudes augustiniennes ».

* *

12. — Quelques lignes ont été consacrées au souvenir du R. P. Lebreton (*Ami* 1956, p. 680). L'Eglise a perdu en lui un de ses meilleurs théologiens. Le grand mérite du disparu a été, au moment de la crise du modernisme (1909), de montrer, par son *Histoire du Dogme de la Trinité* qu'il était possible d'allier une saine critique à la plus pure orthodoxie. On sait que l'ouvrage comprend deux volumes : I. *Les Origines* ; II. *De S. Clément à S. Irénée.* Il nous est agréable de reproduire aujourd'hui l'appréciation que nous avions donnée, lors de l'édition parue en 1927-28 :

« Les apôtres et les évangélistes ont connu et cru le dogme de la Trinité : qui le leur a enseigné ? Dans la réponse que donne à cette question notre auteur, il faut reconnaître l'esprit traditionnel joint à la critique la plus consommée. Il fait, pour ainsi dire, la synthèse de toute la révélation, en s'arrêtant à un certain nombre de points de doctrine ou de faits que les écrivains inspirés ont eux-mêmes mis en évidence. Jésus-Christ est le point de départ de cette révélation désormais complète et c'est sa personne même plus que son enseignement qui constitue ce point de départ.

« Parce qu'il est historien, le P. Lebreton prend soin de « signaler les différences d'aspect, les nuances individuelles qui distinguent l'enseignement des différents auteurs sacrés : elles peuvent légitimement être négligées par un théologien, soucieux avant tout d'atteindre, dans la révélation, la vérité divine ; elles ont aux yeux de l'historien une grande importance, parce qu'elles lui font saisir dans leur diversité les échos multiples que cette révélation a éveillés dans les âmes humaines, la foi et la vie qu'elle y a provoquées. Des faits ainsi exposés, les conclusions se dégageront d'elles-mêmes, si toutefois l'exposé est fidèle » (p. VI). Cette fidélité, le P. Lebreton l'a atteinte à un degré éminent : possédant, dans une rare perfection, le sens des Ecritures, il conduit ses lecteurs, par une voie sûre, à travers les enseignements des synoptiques, des actes des apôtres, des épîtres, de l'apocalypse et de l'évangile de S. Jean ; il leur fait gravir tous les degrés de cette révélation, qui peu à peu se complète et atteint, avec le quatrième évangile, son expression la plus parfaite.

« Mais ce n'est pas en simple historien que le Père Lebreton étudie les textes sacrés : jamais, au cours de son ouvrage, il n'affecte l'attitude de l'historien dégagé de toute dépendance vis-à-vis de la théologie catholique. Au contraire, cet historien est, avant tout, et ce n'est pas là le moindre de ses mérites, un théologien consommé. Pour parvenir à comprendre les faits et les textes, il « a attaché une importance souveraine à l'enseignement de l'Eglise, non seulement en se soumettant à ses décisions qui s'imposent à tous les catholiques, mais s'inspirant de ses directions et de son esprit ; nous estimions, ajoute-t-il, que la chaîne vive de notre tradition nous reliait plus étroitement encore et plus surement au passé que les commentaires des exégètes et les dissertations des historiens » (p. VII).

« Historien, théologien et exégète, le P. Lebreton est tout cela sans doute ; mais il possède de plus ce sens du divin dans l'Ecriture, que donne une longue intimité avec les écrivains inspirés. Et seul ce sens peut lui permettre de parler comme il le fait de la doctrine de nos livres sacrés... » (*Ami*, 1929, p. 293).

Nous avions ajouté alors l'appréciation du cardinal Billot à propos de la sixième édition : « La figure du divin Maître ressort de cette exposition, si belle, si attachante, si divine et si humaine en même temps, que l'âme s'ouvre d'elle-même au sentiment qu'exprimait l'Apôtre quand il écrivait : *In fide vivo Filii Dei qui dilexit me.* »

D'après le premier projet, l'*Histoire du dogme de la Trinité* devait atteindre le concile de Nicée et se poursuivre jusqu'à S. Augustin. Mais deux volumes seulement sont parus, qui nous conduisent à S. Irénée. La suite n'a jamais vu le jour. L'auteur a dirigé son activité dans des sens assez divers : en 1931, il publie chez Beauchesne, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur* (2 vol., *Ami*, p. 167). Il était donc désigné pour écrire *Jésus-Christ* dans le *Supplément du Dict. de la Bible.* En 1932 : *Le Père Léonce de Grandmaison* (Beauchesne, 1932). En 1934, en collaboration avec J. Zeiller, le premier volume de l'*Histoire de l'Eglise*, Fliche-Martin, volume intitulé *L'Eglise primitive;* le tome II, *De la fin du II^e siècle à la Paix constantinienne*, 1935 (même collaboration). En 1947, *Lumen Christi, La doctrine spirituelle du Nouveau Testament* (Beauchesne). La même année réédition (la 16^e) quelque peu retouchée de *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur.* En 1949, un précieux ouvrage d'introduction à la théologie mystique : « *Tu solus sanctus* », *Jésus-Christ vivant dans les Saints. Etudes de Théologie mystique* (Beauchesne) ; et, à la même époque, dans le *Dict. de Spiritualité*, *La contemplation dans la Bible.* A l'occasion du 60^e anniversaire de son entrée dans la vie religieuse, les confrères et amis du P. Lebreton lui ont offert deux volumes de *Mélanges* ; recueil de 64 articles signés des noms les plus en vue de la science catholique actuelle.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

« DIRECTOIRE » ET ASSISTANCE A LA MESSE

Q. — 1° Notre évêque avait publié naguère un *Directoire* sur la messe, où il demandait, en particulier, qu'on se lève à la Préface. Le précepte est loin d'être suivi partout !... Le *Directoire national* aura-t-il plus de succès ?

Et pourtant, l'application d'une demande aussi simple changerait déjà beaucoup l'attitude des fidèles. Ils seraient ainsi mieux préparés à la consécration.

2° Mes confrères et moi-même avons remarqué, depuis une dizaine d'années, une baisse considérable un peu partout dans l'assistance quotidienne aux messes de semaine.

N'y aurait-il pas un article à faire pour insister sur la richesse en grâces que représente la Sainte Messe ? Que de personnes pourraient y assister en semaine, si on la leur recommandait !

R. — I. Le *Directoire pour la pastorale de la messe,* expliqué aux paroissiens, favorisera sans doute l'attitude que vous préconisez avec tant de raison. Le chapitre des « attitudes communes » (n. 125-136) vous trace le canevas de l'instruction que vous pouvez faire. Cette instruction peut se diviser en deux points :

1° Expliquer la valeur objective et éducative des attitudes, en vous souvenant des deux recommandations faites par le Directoire : montrer qu'on ne réclame pas ces attitudes par manie ou par autoritarisme, mais pour orienter la prière des fidèles en vue d'une participation communautaire à la sainte messe : — rappeler qu'on n'a pas cherché à imposer aux fidèles les attitudes du chœur dans tous les détails, et qu'on a simplement proposé quelques règles générales. Cette explication, faite d'un ton calme et avec une piété persuasive, disposera favorablement les auditeurs. — 2° Insister surtout sur l'attitude « debout ». Ce n'est pas difficile à faire comprendre aux fidèles. Dans nos régions de l'Est l'habitude de se lever à l'Evangile et à la Préface existe depuis toujours. Il restait donc à demander l'attitude debout « quand le célébrant s'adresse à l'assemblée ou récite au nom de tous la Collecte (la Préface), le *Pater*, la Postcommmunion ». Un moyen pratique d'orienter en ce sens les fidèles, quand le prêtre n'a pas d'assistant susceptible de donner un signal, c'est de demander à l'assemblée de se lever quand le célébrant a chanté « Oremus » ou « Sursum corda » et laissé ensuite un très court temps d'arrêt comme signal convenu pour l'attitude à prendre. Méthode déjà expérimentée çà et là et couronnée de succès.

II. — L'article demandé pour favoriser l'assistance à la messe en semaine serait, en effet, très opportun. L'*Ami* pourra peut-être donner une explication du Directoire destinée à la prédication, votre désir serait comblé. Mais vous-même pouvez, devant vos paroissiens, aborder le sujet, dont les n^{os} 8-21 du Directoire serviraient de canevas.

Vous pouvez utiliser également d'autres moyens. Parfois l'assistance à la messe matinale en semaine est peu nombreuse, parce que l'heure ne convient pas aux personnes qui sont tenues soit à la maison soit au dehors par leurs occupations quotidiennes. C'est à chaque curé d'examiner ce qu'il peut faire pour donner aux personnes pieuses plus de facilités. L'annonce d'une messe pour les défunts de telle famille pourra inciter les membres de cette famille à y assister : un petit mot d'encouragement ou même de félicitations permettra de grouper une assistance plus nombreuse. Dans une paroisse où l'on aime à prier pour les défunts, pourquoi n'établirait-on pas, à un jour déterminé de la semaine, par exemple le vendredi, jour consacré à la Passion du Sauveur, une messe célébrée pour les défunts de la paroisse en général. Une quête annuelle à la Toussaint, un tronc placé à cet effet dans l'église, fourniront les honoraires suffisants. Simples suggestions, dont une expérience paroissiale a consacré l'efficacité.

QUELLE GRACE ETAIT A L'ORIGINE DE LA VISION INTUITIVE DU CHRIST ?

Q. — La grâce sanctifiante, *chez le chrétien.* est principe de la vision intuitive (*D.T.C.*, VI, 1611). — *Pour le Christ*, était-ce sa grâce sanctifiante ou sa grâce d'union qui était au principe de sa vision intuitive ?

R. — Pour donner à cette question une réponse adéquate, il importe tout d'abord d'établir le rapport entre la grâce et la vision intuitive. En nous reportant à l'article *Grâce*, D.T.C., col. 1611, nous lisons le texte exact auquel se réfère notre consultant :

> (La grâce sanctifiante) consiste à ordonner l'essence de l'âme à la fin surnaturelle, en d'autres termes, elle rend l'âme *radicalement apte* à la *vision* intuitive de Dieu et à l'*amour* qui en résulte ; par cette vision et cet amour l'âme participe à l'opération qui est propre à Dieu ; car se connaître et s'aimer en lui-même est pour Dieu l'opération qui lui est propre.

On trouve là une précision utile du sens à accorder à l'expression « principe de la vision intuitive ». Cette précision, nous l'avons développée dans l'article *Gloire* du même Dictionnaire (VI, 1421-22) :

> Si la grâce contient la gloire comme la cause contient l'effet, il faut cependant dire que le rapport de cause à effet n'est encore ici-bas que *virtuel*, d'autant plus que, si la grâce rend par elle-même, sans acceptation nouvelle de Dieu, l'homme *apte* à la gloire, l'obtention *actuelle* de la gloire nécessitera une nouvelle intervention de Dieu. La gloire est constituée par une opération qui requiert, dans l'âme glorifiée, l'infusion d'un nouvel *habitus*, la *lumière de la gloire*...

Laissons de côté les controverses théologiques au sujet de cette lumière, pour n'en retenir que la nécessité dans la vision bienheureuse ; et, nonobstant l'union hypostatique, l'âme de Jésus-Christ ne fait pas exception. La science bienheureuse du Christ par la vision béatifique, en raison de la plénitude de grâce dont son âme était ornée, était bien plus parfaite que celle de n'importe quelle créature. Cette perfection comparativement plus grande, ne peut venir de l'essence divine unie à l'intelligence du Christ, car, pour tous les bienheureux sans exception, l'essence divine joue le

rôle d' « espèce intelligible » dans la vision intuitive (cf. *D.T.C.*, art. *Intuitive* (vision), VII, 2377-78). La perfection de la vision dans l'âme du Christ ne peut donc venir que d'une lumière de gloire plus parfaite et proportionnée à la perfection même de la grâce créée dont l'âme du Christ est ornée.

Bien que la science de l'âme du Christ, telle qu'il la possède dans le Verbe, soit égale à la science de vision que Dieu a de lui-même sous le rapport des choses sues ; cependant la science de Dieu la dépasse à l'infini sous le rapport de la clarté de la connaissance. Car la lumière incréée de la divine intelligence surpasse à l'infini la lumière créée reçue dans l'âme du Christ, non seulement quant à la manière de connaître, mais encore quant au nombre des choses connues (c'est-à-dire des simples possibles). (IIIª, q. X, a. 2, ad 3 ; mais cf. ad 2).

Il semble donc qu'on puisse accorder à notre correspondant que le principe de la vision intuitive dans l'âme du Christ est la grâce sanctifiante avec le *lumen gloriæ* proportionné à la perfection de cette grâce. Mais (il y a un mais), S. Thomas nous enseigne (IIIª, q. VII, a. 13), que

l'union de la nature humaine à la personne divine, que nous avons appelée grâce d'union, précède la grâce habituelle dans le Christ non pas temporellement, mais selon l'ordre de la nature et de notre conception. On peut le prouver de trois manières :

Tout d'abord, selon l'ordre des principes de chacune de ces grâces : le principe de l'*union* est la personne du Verbe assumant la nature humaine, et, pour cette raison, dite envoyée dans le monde ; — le principe de la *grâce habituelle*, donnée avec la charité, est le Saint-Esprit, qui est dit envoyé parce qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, selon l'ordre de la nature, la mission du Fils est antérieure à celle du Saint-Esprit ; par conséquent, l'union personnelle, fruit de la mission du Fils, est antérieure à la grâce habituelle, fruit de la mission du Saint-Esprit.

En second lieu, selon le rapport de la grâce à sa cause. La grâce est causée dans l'homme par la présence de la divinité, de même que la lumière est produite dans l'air par la présence du soleil... Mais la présence de Dieu dans le Christ s'entend de l'union de la nature humaine à la personne divine. On comprend donc que la grâce habituelle résulte de cette union, comme l'éclat de la lumière résulte de la présence du soleil.

En troisième lieu, en raison de la fin de la grâce. Celle-ci est ordonnée à nous permettre de bien agir ; mais les actions appartiennent aux « suppôts » et aux individus. Dès lors l'action, et la grâce qui ordonne à l'action, présupposent l'hypostase (le suppôt) agissant. D'autre part, dans la nature humaine du Christ, l'hypostase n'est pas antérieure à l'union. La grâce d'union précède donc logiquement la grâce habituelle.

Quel rapport existe entre grâce d'union et grâce sanctifiante ? La presque totalité des théologiens est d'accord pour affirmer que la grâce sanctifiante suit la grâce d'union, non pas comme une propriété *physique* qui en découlerait, mais comme une conséquence *morale* exigée en souveraine convenance. Simple connexion morale entre les deux grâces. « Remarquons toutefois, écrivions-nous jadis, que la nécessité morale de la grâce sanctifiante dans l'âme du Christ s'entend par rapport à la grâce d'union. Dans le Christ, comme en nous, la grâce sanctifiante *est physiquement nécessaire pour les opérations surnaturelles et pour la « déiformité » de l'âme* (*D.T.C.*, art. *Jésus-Christ*, VIII, 1281).

Pour répondre à notre consultant, nous dirons donc que, dans l'ordre d'une causalité *physique*, la vision intuitive en l'âme de Jésus-Christ dépend de la grâce sanctifiante, comme principe immédiat; mais dans l'ordre d'une causalité *morale*, elle dépend primordialement de la grâce d'union.

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Mgr Andrea JULLIEN. — **Cultura christiana nella luce di Roma. Per judicare umanamente.** — 110 p. (17 × 24), 600 lire. — Rome, Desclée, 1956.

« Juger humainement », c'est tenir compte, en préparant une sentence, des conditions générales et individuelles de la nature humaine dans la personne de l'accusé et dans ses actes répréhensibles, ce qui, au lieu d'une application rigoureuse et brutale de la loi et de la peine, permet une adaptation parfois sévère et plus souvent indulgente, selon les circonstances du fait et les dispositions morales du délinquant.

Comment acquérir cette prudence pratique ? Mgr Jullien l'enseignait aux étudiants du *Studio* de la Rote. Il faut, disait-il, mettre à la base de bonnes études classiques et religieuses, avec une part importante donnée à la philosophie, puis s'assimiler par une étude sérieuse le droit et la jurisprudence. Mais il faut entretenir aussi une culture plus générale, que l'on développe par des relations personnelles avec les milieux juridiques, en suivant la grande presse, en entreprenant des voyages instructifs ; on aura soin de rendre familiers les exemples et les leçons de l'Ecriture, de l'Eglise et des Papes, sans négliger la lecture des œuvres littéraires et la formation artistique si utiles pour la connaissance du cœur humain. Tout cela sera grandement facilité pour quiconque vit *nella luce di Roma.*

Il fallait un humaniste aussi distingué que le Doyen de la Rote Romaine pour présenter avec cette compétence et cette clarté de tels conseils aux étudiants. Le grand public, grâce à cette édition, pourra goûter cette belle doctrine et saura gré aux amis de Mgr Jullien d'avoir insisté auprès de lui pour que cette lumière ne demeure pas sous le boisseau.

François de DAINVILLE, S. J. — **Cartes anciennes de l'Eglise de France.** — In-8 (17 × 25), 324 p., 3.000 fr. — Bibliothèque de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1956.

Cet ouvrage possède les deux mérites essentiels d'être le premier du genre et d'avoir été composé de main de maître. L'A., docteur ès-lettres, est membre du Comité national de Géographie, et président de la sous-commission internationale de Cartographie ecclésiastique. C'est précisément l'histoire de cette science, du XVIᵉ siècle (date de sa naissance) au XVIIIᵉ, que retrace la première partie. Elle fait connaître les divers procédés d'établissement des cartes, leurs auteurs, tels N. Sanson et N. Chalmandrier, les cartes générales ou particulières des diocèses de France, celles de communautés régulières, les aspects de l'histoire de l'église de France décrits par la carte : les conciles, la distribution du Protestantisme, les missions lointaines, « une ample moisson de chapelles, oratoires et lieux-dits conservant le souvenir des saints et celui de Notre-Dame », etc...

School of Divinity Library

La deuxième partie est intitulée : *Répertoire des cartes anciennes de l'Eglise de France*. Après l'étude des catalogues et collections, des modes de classement, elle passe en revue la cartographie de chacune des provinces ecclésiastiques, celle de Belgique comprise (provinces de Mayence, Cologne, Trèves, Reims, Cambrai, Malines), puis la cartographie de maisons religieuses, et celle qui concerne les Protestants.

La troisième partie, « *guide du curieux amateur de cartes* », en étudie les termes, les marques, les lettres, les échelles, la gravure, et enseigne à discerner les bonnes cartes des mauvaises, des copies et des calques. Exposé fort utile pour éclairer la prospection des chercheurs, auxquels il reste une tâche importante. L'A. les en avertit : « Si nous avons pu examiner l'essentiel de la production gravée, il est trop clair que beaucoup de cartes manuscrites nous ont échappé » (p. 119).

Une annexe d'une trentaine de pages est consacrée à « *l'organisation ecclésiastique de la France, à la fin du XVII^e siècle, d'après l'abbé de Dangeau* » : les archevêchés et évêchés, les divers droits du roi et le rôle du pape dans la nomination des évêques, les assemblées du clergé, les généralités ecclésiastiques, les titulaires des sièges en 1693, et autres éléments du même genre.

Un index unique, mais d'une remarquable variété typographique, permet de trouver, sans effort, n'importe quel renseignement enfermé dans cette mine assez dense : le procédé serait à exploiter. Enfin, une vingtaine de cartes ou figures dans le texte, et seize planches, sur papier couché, concrétisent les données de l'exposé.

Cette œuvre, attentivement ordonnée, se distingue encore par une exécution soignée ; elle prélude de façon exemplaire, « au vaste programme de géographie religieuse » de M. G. Le Bras.

Mgr Henri VILLETARD. — **Office de saint Savinien et de saint Potentien.** — **In-8 (19 × 28,5), XII-116 p. — Paris, A. et J. Picard, 1956.**

L'œuvre d'érudition de Mgr Villetard († nov. 1955) a commencé avant le siècle, et il a encore corrigé les épreuves du présent ouvrage, depuis longtemps sur le chantier. Nul n'était qualifié comme lui, pour publier le texte et le chant de l'office des premiers évêques de Sens. Il s'est basé sur le manuscrit d'Odoranne († 1046), qui contient, vers la fin, cet office transcrit autour des dernières années du XII^e s. Avant de reproduire le texte littéraire, puis musical, Mgr V. retrace l'histoire du manuscrit, en fait la description, expose la nature (hagiographie) et les sources de l'Office, en recherche l'auteur, qui pourrait être Odoranne lui-même. Vient ensuite un recueil de près de trente pages (*Analecta liturgica*), consacré aux pièces liturgiques anciennes, en l'honneur des premiers apôtres sénonais. On saura gré à l'éminent érudit d'avoir clos son travail sur un catalogue sommaire des livres liturgiques de l'ancien diocèse de Sens : il est peu de diocèses français qui en possèdent un aussi bel ensemble ; par là, l'intérêt du livre est bien élargi. La présentation typographique excellente fait de cette œuvre de science également une œuvre d'art : les deux aspects ressortent à merveille de la reproduction phototypique d'une page du manuscrit original de plain chant.

L. A. VEIT und L. LENHART. — **Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock.** — **In-8, XII-332 p., 19,80 marks. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1956.**

Pour beaucoup de nos lecteurs, le titre, même traduit, ne susciterait que peu d'intérêt : *Eglise et piété populaire à l'époque du Baroque*. C'est que cette forme d'art, qui fit florès en Allemagne, à l'époque qui suivit l'explosion de la Réforme, à tel point qu'elle la caractérise, ne connut pas le même succès ailleurs. De cette époque, les historiens ne retracent souvent que les événements extérieurs, ou encore, les institutions, les doctrines. Tout en connaissant ces données, le présent ouvrage nous fait pénétrer la vie religieuse concrète du peuple allemand, en pleine renaissance catholique. On devine tout de suite que le sujet en vaut la peine.

A la base de la piété, on trouve la liturgie, qui remet le peuple en contact avec l'Eglise. La fréquentation des moyens de salut, que sont les sacrements, indique la qualité de cette piété ; les sacramentaux sont aussi en honneur. En face du Protestantisme, cette piété prend l'allure d'une profession de foi catholique, en haut relief.

Ensuite, on passe en revue les formes et les moyens d'expression de la piété : ses aspects, ses représentations, ses manifestations, fêtes, processions, chants, les confréries, l'usage de la Bible, la dévotion à la sainte Eucharistie (v.g. Première communion, « Communion des yeux »), à la T. S. Trinité, à la Croix, au mystère de Noël (crêche), à certains saints, v.g. S. Joseph, plusieurs saints François, les drames religieux populaires, etc... Une dernière partie fait état des critiques des contemporains, et marque les grandeurs aussi bien que les limites de cette piété. Une abondante bibliographie, puis un index des matières et des noms propres facilitent l'utilisation du volume. Une prochaine édition permettra de rectifier quelques imperfections de l'index. Ouvrage agréable et attirant ; tant mieux pour l'histoire et la pastorale, qu'il entend servir !

Dictionnaire de Biographie française. — Fasc. **XLIII, « Cayron-Chambon ». — Paris, Letouzey, 1956.**

Le nouveau fascicule du *D.B.F.* amorce le t. VIII et nous apporte des centaines de notices, les unes de quelques lignes, d'autres d'à peu près une colonne, rarement davantage. Lire ces notices, c'est évoquer tous les aspects de notre histoire, aussi bien politique, que culturelle, économique, artistique ou religieuse. Le conventionnel enragé, *Chabot* († 1794), voisine presque avec l'abbé J.-B. *Chabot* († 1948), orientaliste de grande classe, membre de l'Institut ; on rencontre aussi bien les *Chaix*, imprimeurs réputés, le peintre *Cézanne*, le musicien Emmanuel *Chabrier*, à la personnalité accusée, que NN. SS. *Cézerac*, archevêque d'Albi († 1940), *Challiol*, évêque de Rodez († 1948), le P. *Chaignon* († 1883), auteur de spiritualité, l'abbé Jos. *Chaine*, exégète († 1948). On remarque également quelques longues séries : 20 *Chabert*, 21 *Chalon*, 26 *Chabannes*.

Signalons, sans insister plus qu'il ne faut, quelques imperfections : S. *Césaire* d'Arles († 542) se cantonne trop dans l'activité extérieure du prélat, et ignore son rôle théologique ; on ne mentionne pas l'édition de ses sermons par dom G. Morin, parue dans *Corpus christianorum* (1953). La notice de l'abbé J. *Chaine* omet certains de ses travaux, v.g. *Introduction à la lecture des Prophètes*, 6^e éd., 1945.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 19 martii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)